CAHIERS DE CITÉ LIBRE CAHIERS DE CITÉ LIBRE CAHIERS DE CITÉ LIBRE CAHIERS DE CITÉ LIBRE CAHIERS DE CITÉ LIBRE CAHIERS DE CITÉ LIBRE CAHIERS DE CITÉ LIBRE CA

PHILOSOPHIE DU POUVOIR

MARTIN BLAIS

ÉDITIONS DU JOUR $2.50

PHILOSOPHIE DU POUVOIR

DISTRIBUTEUR :

MESSAGERIES DU JOUR
service des messageries des
ÉDITIONS DU JOUR INC.
1651, rue Saint-Denis, Montréal 129
téléphone : 849-8328
(si la ligne est occupée : 849-2228)

Maquette de la couverture :
Studio Gagnier, Fleury et Associés

Dépôt légal — Bibliothèque Nationale du Québec
2e trimestre 1970

MARTIN BLAIS

PHILOSOPHIE DU POUVOIR



ÉDITIONS DU JOUR
1651, rue Saint-Denis, Montréal 129

CAHIERS DE CITÉ LIBRE

Nouvelle série XXe année

Printemps 1970

Secrétariat de la rédaction :
Jean Pellerin, Jacques Tremblay, Jacques Hébert,
1651, rue Saint-Denis, Montréal 129

Éditeur propriétaire :
LE SYNDICAT COOPÉRATIF D'ÉDITION CITÉ LIBRE

Publié par
LES ÉDITIONS DU JOUR INC.
1651, rue Saint-Denis, Montréal 129 (849-2228)

Réalisé par les presses des Ateliers de
PAYETTE & SIMMS INC.
Saint-Jean

Abonnement :
Cité libre,
7045, av. du Parc
MONTRÉAL - 303, P.Q.

Périodicité : 1 an, 3 cahiers

Abonnement ordinaire : $5.00

Abonnement de soutien : $10.00

6

À Monique, ma femme

*Compte rendu de mes absences
et demi-présences*

« On me demandera si je suis prince ou législateur pour écrire sur la politique. Je réponds que non, et que c'est pour cela que j'écris sur la politique. Si j'étais prince ou législateur, je ne perdrais pas mon temps à dire ce qu'il faut faire ; je le ferais, ou je me tairais. » (1)

Introduction

« Tu peux m'en croire, c'est un terrible métier que d'être chef », disait à Alain l'ombre de Marc Aurèle[2]*. Et Kant regardait l'art de gouverner les hommes et celui de les éduquer comme les deux découvertes les plus difficiles*[3]*.*

Les critiques dirigées de tout temps sur les détenteurs du pouvoir sont un signe non équivoque que l'exercice du pouvoir est un impossible métier. Par contre, l'importance d'un pouvoir bien exercé est tout aussi fortement proclamée. Remarquez combien, de nos jours encore, on accuse le pouvoir d'être la cause de tous les maux. La province en difficulté crie vers Ottawa ; la municipalité dans l'embarras se tourne vers Québec ; le citoyen dans le pétrin appelle son député comme autrefois le paroissien son curé.

On se comporte comme si tous les biens venaient d'en-haut, de quelque pouvoir. Personne ne cherche en soi la solution à ses maux.

Je prends pour acquis le bien-fondé de l'opinion qui accorde une telle importance au bon exercice du pouvoir, d'une part ; d'autre part, je note le fait de la quasi générale insatisfaction des subordonnés. J'en conclus que nous sommes en face de l'une des plus graves questions qui doivent agiter le roseau pensant.

Persuadé que la sagesse est aussi rare à l'âge du Boeing, qu'à celui de l'âne, j'en appelle d'abord à saint Benoit, patriarche des moines de l'Occident, pour savoir quelle conduite tenir en semblable occurrence. Dans sa Règle, *il conseille à l'abbé aux prises avec des problèmes ordinaires de ne prendre l'avis que des anciens (les anciens ont l'expérience des problèmes de routine), mais, ajoute-t-il, s'il s'agit de problèmes graves, il convient de convoquer aussi les plus jeunes.*

Nous sommes aux prises avec un problème grave. Nous ne négligerons donc aucune opinion ; nous ne fermerons l'oreille à aucune voix, si faible soit-elle : voix d'Aristote, voix de Marcuse, voix de Marx, voix de Thomas d'Aquin, voix de Rousseau, voix d'Alain, voix de Rome, voix de Moscou, voix de Paris, voix de Pékin, voix de Québec, voix de Laval.

Mao Tsé-tung étant à la mode, je m'appuie sur sa grasse épaule : « Les communistes sont tenus d'écouter attentivement l'opinion des non-communistes, et de leur donner la possibilité de s'exprimer. Si ce qu'ils disent est juste, nous y applaudirons et nous nous inspirerons de leurs points forts ; s'ils disent des choses fausses, nous devons quand même leur permettre d'exposer ce qu'ils ont à dire et leur donner ensuite, avec patience, les explications nécessaires[4]*. »*

J'ignore si les Gardes rouges ont respecté cette consigne du grand Mao. Il me suffit de savoir que l'attitude décrite est éminemment louable. Elle découle, d'ailleurs, de ce qui semble être une conviction de Mao : « Un communiste, écrit-il au même endroit, ne doit en aucun cas s'estimer infaillible, prendre des airs arrogants, croire que tout est bien chez lui et que tout est mal chez les autres. » (Nous n'avons pas, pour le moment, à mesurer la distance qu'il peut y avoir de la coupe aux lèvres.)

Les autres, pour moi, ce sont aussi les Anciens. Inutile de heurter le lecteur en disant surtout *les Anciens, car il se peut qu'il adhère à l'opinion de Pascal : « Les Anciens, c'est nous. » Il me suffit qu'on accepte de prendre un peu de recul, qu'on permette aux derniers essais de subir l'épreuve du temps.*

Qu'on m'accorde seulement que la découverte de la vérité est en un sens facile : personne ne la rate tout à fait. Chaque penseur apporte quelque chose à cette entreprise humaine par excellence. L'humanité tout entière croît en science et en sagesse comme un seul homme. Là où la rupture semble le plus nette, il n'y a point solution de continuité.

Or les Anciens ont eu sur nous l'avantage de se pencher sur des problèmes moins complexes, des problèmes davantage à mesure humaine. Tous les problèmes, maintenant, semblent dépasser l'homme. Tous les problèmes paraissent insolubles : inflation, plein emploi, pauvreté, guerre.

Sur chacun des problèmes que nous soulèverons, j'entends consulter aussi les Anciens, notamment Aristote, « le plus grand penseur de l'antiquité », selon Karl Marx[5]. Pas seulement les Anciens, cependant. Car les Anciens ont été nouveaux, un jour. Et si l'on avait été jadis impitoyable pour les Nouveaux, nous n'aurions pas d'Anciens.

Dans un premier chapitre, nous parlerons du bonheur. Nous étudierons les sources du bonheur humain. Les quatre sources. L'homme heureux est quadridimensionnel. Marcuse est donc dans le ton quand il dénonce tout système qui fabrique des êtres unidimensionnels.

Il faut commencer par le bonheur parce que c'est le but à atteindre. Le but avant les moyens. Comment opter pour une truelle, un âne ou un sous-ministre quand on ignore s'il s'agit de poser la brique, de la transporter ou d'égayer d'histoires les maçons ?

1 Les sources humaines du bonheur

Parce qu'on a trop parlé du bonheur, il faut en parler encore un peu. Toutes les interviews à caractère sentimental et beaucoup d'autres soulèvent trois petites questions devenues classiques : Croyez-vous au bonheur ? Etes-vous heureux ? En quoi consiste pour vous le bonheur ?

Beaucoup de gens ne croient pas au bonheur pour avoir vécu la décevante expérience de sa conquête ou pour y avoir assisté. Par un affolant effet de mirage, le bonheur se dresse sans cesse à l'horizon opposé : le pauvre le cherche dans la richesse ; le malade, dans la santé ; le sujet, dans le commandement ; la célibataire, dans le mariage : l'époux, dans l'amour libre ; l'obscur, dans la célébrité ; l'enseignant, à la direction ; le directeur, au Ministère.

Mais la déconfiture de ceux que l'illusion du bonheur a pipés confirme la conclusion des philosophes : les hommes désirent nécessairement le bonheur. Le désirer nécessairement, c'est peser vers lui comme la pierre pèse vers la terre. Lancez-la mille fois vers le ciel, à la mille unième fois, elle retombe aussi lourdement sur la terre que la première fois. Au terme de mes études collégiales, je suis libre de choisir les sciences, le droit, la médecine, la philosophie, le Grand Séminaire. Je réfléchis, je sonde mes aptitudes, j'ausculte mes goûts, je prends conseil. Quand il s'agit du bonheur, on est dispensé de ces soucis. On n'a pas à délibérer sur la fin, mais sur les moyens seulement.

Ce désir naturel du bonheur, Pascal l'a formulé de saisissante façon : « Tous les hommes recherchent d'être heureux ; cela est sans exception. Quelque différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre »[6].

Que tous les hommes désirent le bonheur, cela est évident ; mais, enchaîne Aristote, les uns peuvent y parvenir alors que les autres ne le peuvent pas, car l'obtention du bonheur présuppose une certaine somme de moyens ou de ressources ; de plus, il arrive que ceux qui possèdent les moyens ne cherchent pas le bonheur où il est[7]. Les hommes cherchent le bonheur comme les gens ivres leur gîte, disait Boèce au sixième siècle[8].

Désirer le bonheur, c'est une première chose ; savoir où il se cache, c'en est une autre ; savoir comment le conquérir quand on a découvert sa retraite, c'en est une nouvelle. Autant de points qu'il faut éclaircir à l'intention des chefs, puisque les peuples se donnent des chefs qu'ils chargent précisément de les conduire au bonheur. Selon la conception qu'il entretient du bonheur, le chef multiplie les discothèques ou les bibliothèques ; il construit des centres sportifs ou des centres culturels ; il ouvre des routes ou habitue les gens à vivre dans une chambre ; il sème la 'pilule' ou augmente les alloca-

tions familiales ; il parque les jeunes dans les écoles ou les force à y travailler dur.

Bref, le chef doit savoir en quoi consiste le bonheur humain, car la fin à laquelle tend le gouvernement, c'est la fin même que poursuit l'individu, savoir, le bonheur[9]. Un chef qui ignore lui-même ce qui entre dans le bonheur est, comme dit l'Ecriture, un aveugle qui accepte la tâche de guider.

Le maître du bonheur humain, s'il faut en croire Dante, c'est Aristote. Au début de son *De monarchia,* Dante annonce qu'il a quelque chose de neuf à dire pour acquitter envers la postérité la dette qu'il a contractée envers ses devanciers. Il a reçu, il va donner. Donner du neuf : on ne s'acquitte pas de sa dette de vérité en répétant. Et Dante de poursuivre : Ce n'est donc pas du bonheur que je vais parler. Aristote a traité le sujet de façon définitive. Désireux de fréquenter l'école du bonheur, nous allons nous inscrire à celle d'Aristote.

1. La vie intellectuelle, source principale du bonheur

Les biens à la portée de l'homme peuvent être classés de plusieurs manières. Adoptons celle qui en fait quatre catégories : les biens extérieurs (richesses, amis, honneurs, puissance, etc.) ; les biens du corps (santé, beauté, vigueur, force) ; les biens de l'intelligence (sciences : physique, chimie, mathématiques, philosophie ; arts : musique, peinture, danse) ; les biens de la volonté (vertus morales : justice, véracité, amitié, courage, magnanimité, tempérance, clémence). Et l'homme n'est parfaitement heureux que s'il possède tous ces biens. Le défaut de l'un d'entre eux, ne serait-ce que la beauté, laisse le bonheur inachevé.

Je tire ici un rapprochement par les cheveux. Le fleuve du bonheur aristotélicien, comme le fleuve qui arrosait le paradis terrestre, se divise en quatre branches : vie intellectuelle, vertus morales, biens du corps, biens extérieurs. Mais le bonheur ne jaillit pas d'une égale abondance de chacune

de ces sources. La source principale du bonheur humain, c'est la vie intellectuelle. La source principale, mais non la source unique. La source la plus abondante : celle qui coule encore quand les veines des autres sont taries.

Notons qu'il est question du bonheur de l'homme. Un enfant n'est pas un homme ; un adolescent non plus ; un jeune homme, pas encore. Certains en ont l'âge sans la qualité. Celui qui passe sa vie à frapper des balles de golf ne considère sûrement pas l'activité intellectuelle comme la source la plus généreuse de ses joies. L'habitude devenant une seconde nature, cet individu est plus golfeur qu'homme. Il est surtout golfeur. C'est là sa qualité dominante. Or chaque individu trouve normalement dans l'exercice de sa qualité dominante la source la plus libérale et la plus facile de ses joies.

Pour découvrir la source principale du bonheur, plaçons-nous en face de l'homme que la vie n'a ni déformé ni transformé, en face de l'homme comme tel, de l'homme à l'état pur. Demandons-nous quelle est l'activité qui le caractérise, la qualité qui lui est propre.

Se nourrir, se reproduire ? Les plantes et les animaux en font autant. Selon des modalités différentes, soit : les recettes de Janette Bertrand n'ont pas intéressé les chiens ; celles de Van de Velde non plus. Quant aux opérations de la vie sensitive, le chevrier les partage avec ses chèvres, le berger avec ses moutons, le bouvier avec ses boeufs.

En sus de la vie végétative et de la vie sensitive, l'homme possède une autre vie, la vie intellective. Cette vie lui est propre. On parle bien d'un animal intelligent, mais le mot intelligent est alors employé métaphoriquement. D'ailleurs, aucun de ceux qui soutiennent que les bêtes sont intelligentes n'est allé au bout de sa prétendue conviction en se choisissant une guenon comme secrétaire, un âne comme ministre.

Après quelques-uns et avant bien d'autres, Aristote enseigne que la qualité propre de l'homme, c'est d'être intelligent ou, plus précisément, raisonnable. Vous pouvez trouver cette opinion banale. Si tel est le cas, écoutez Hegel : « L'homme se distingue de l'animal par la pensée : cette banalité est

aujourd'hui oubliée »[10]. Ou Pascal : « Pensée fait la grandeur de l'homme. L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant »[11].

Concluons avec Marc Aurèle : « Bonheur de l'homme : faire ce qui est le propre de l'homme »[12], c'est-à-dire penser. « Toute la dignité de l'homme consiste en la pensée »[13].

Mais pour qui détache ses yeux du fil de ce beau raisonnement, pour les braquer sur l'implacable réalité, il est criant que les joies de l'esprit sont moins courues que les plaisirs sensibles. Les étoiles du firmament sont moins considérées que les étoiles du cinéma. Les courbes mathématiques en excitent moins que les courbes féminines. Le pétillement du champagne est plus apprécié que le pétillement de l'esprit ; les flots de bière, plus que les flots de poésie. Comment expliquer que les plaisirs prétendument moins grands attirent quand même la masse des gens ?

On y voit clair, dirait William James, en introduisant un *distinguo* scolastique. Remémorons-nous l'épisode d'un certain séjour qu'il fit en montagne, avec des amis. Après quelques heures d'une promenade solitaire, il les retrouve divisés sur une question « métaphysique ». Les données du problème : un écureuil derrière un arbre, un homme de l'autre côté ; l'homme se déplace pour voir l'écureuil, mais l'écureuil fait en sorte d'être toujours caché. La question : l'homme fait-il le tour de l'écureuil ?

C'est l'impasse totale. Le groupe est divisé en deux camps qui se tiennent tête comme les boucs sur le pont étroit. Scolastique pour les besoins de la cause, James y va d'un *distinguo :* il y a deux manières de tourner autour d'un écureuil. On tourne d'abord autour d'un écureuil quand on va du nord, à l'est, puis au sud et enfin à l'ouest de la petite bête. On tourne aussi autour d'un écureuil quand on est d'abord en avant, puis à droite, puis en arrière et enfin à gauche.

Si l'on prend « tourner autour de l'écureuil » au premier sens de l'expression, c'est un groupe qui a raison ; si on prend l'expression en son second sens, c'est l'autre groupe qui a raison[14].

Appliquons sa méthode à notre problème. D'une part, les philosophes nous prouvent (prouver, c'est leur métier) que les plaisirs de l'esprit sont les plus grands; d'autre part, nous voyons la foule courir après les plaisirs sensibles. Qui a raison? Les deux, moyennant un petit *distinguo,* tranche James.

Un billet de cinq dollars l'emporte sur une pièce de dix sous. Mais si Robinson Crusoé veut téléphoner de son île, une pièce de dix sous est préférable à un billet de cinq dollars. Bref, nous distinguons constamment la valeur que les choses ont en elles-mêmes et la valeur qu'elles revêtent dans des circonstances particulières.

Et l'on a d'un côté les plaisirs les plus grands en soi; de l'autre, les plaisirs les plus attirants pour nous. Les philosophes ont raison de soutenir que les plaisirs de l'esprit sont les plus grands en soi; mais la foule a de bonnes raisons de leur préférer les plaisirs sensibles.

Dans la course naturelle au plaisir, comme dans toute épreuve sportive, les athlètes sont plus nombreux à la ligne de départ qu'à la ligne d'arrivée. Les plaisirs sensibles sont les premiers que l'on goûte. Les sens s'ouvrent très tôt; longtemps avant l'intelligence. L'habitude du plaisir sensible est déjà despotique quand s'éveille l'intelligence. Et rares sont ceux qui consentent aux efforts requis pour développer de nouvelles habitudes, même si on leur promet qu'elles seront plus rentables. Un oiseau dans la main, deux dans le buisson.

La véhémence des plaisirs sensibles vient en second lieu du fait que le corps y participe. L'angoisse, la peur, la colère, l'amour ne passent pas inaperçus: l'angoisse étouffe, la peur fait sécher, la colère enflamme, l'amour liquéfie. Personne n'échappe à une vive conscience de ces états. Par contre, les plaisirs de l'esprit sont beaucoup plus discrets. Dans le premier cas, c'est la secousse tellurique; dans le second, la brise caressante.

Enfin, aux nombreux maux sensibles dont il souffre, l'homme cherche naturellement des remèdes. Or de même qu'on vainc le froid par la chaleur et non par la musique, ainsi on combat un mal sensible par un plaisir sensible: le

désir qui mine, par la joie de posséder ; la colère qui enflamme par la fraîcheur de la vengeance; la peur qui secoue, par le calme de la sécurité.

Saint Thomas présente carrément les plaisirs sensibles comme les *remèdes* que l'homme administre à ses multiples maux. Le remède est d'autant plus désiré, fait d'autant plus de bien que le mal est plus vivement senti. C'est pourquoi l'homme est si fortement attiré vers les plaisirs sensibles.

En bref, les hommes ont besoin de plaisir, mais la plupart, ne pouvant rien tirer, ou à peu près rien, des plaisirs intellectuels, sont réduits à demander aux plaisirs inférieurs des remèdes à leurs nombreuses douleurs et tristesses[15].

Que faire? Eduquer. Ce beau mot vague vient de deux petits mots latins: *ex,* au dehors, plus haut; et *ducere,* conduire. L'éducation est un art qui, comme l'agriculture, la médecine, vient à la rescousse de la nature. La nature nous rive d'abord aux plaisirs sensibles; il appartient à l'art de l'éducation de nous en faire goûter de plus subtils. Cette transformation est en son pouvoir. On peut passer de la pétanque au golf; du Taragone au Cinzano; du jazz à la musique symphonique; de X, Y, Z à Vigneault, Leclerc, Brassens; de la poésie à la philosophie; du vice à la vertu. C'est affaire d'éducation.

Que faire? S'éduquer. Le nombre des fous est incalculable, dit l'Ecriture, parce que personne ne réfléchit dans son coeur. La pensée est subversive; elle laboure la réalité. Penser sa vie, c'est s'acculer à la dure nécessité de la changer. On a peu parlé de ce petit ordre établi par chacun dans sa vie personnelle et que Marcuse incite à renverser, à mettre sens dessus dessous[16]. Il est plus confortable d'exiger des autres (Maison-Blanche, Kremlin, Vatican, Elysée) qu'ils renversent leur ordre établi.

2. Les biens extérieurs et les biens du corps, parties et instruments du bonheur

Les biens du corps, c'est la santé, la beauté, la force; les biens extérieurs, c'est la richesse, la puissance, la renommée,

les honneurs, les amis, les enfants, la femme, la noblesse, le pays. Se mettre en tête de prouver que ces choses sont des parties du bonheur, des sources de bonheur, c'est partir à la découverte de l'Amérique. Le problème consiste beaucoup plus, sinon uniquement, à montrer que ces biens ne sont point les seules sources du bonheur humain ni les principales.

Parties du bonheur

Que les biens énumérés ci-dessus soient des sources de bonheur, c'est l'évidence même. Léon Bloy en fait vite la preuve quand il affirme que personne n'est jamais allé à Lourdes pour solliciter le cancer ou la ruine. Attardons-nous quand même un peu sur l'évidence.

Je trouve saint Thomas admirable quand je l'entends répéter tranquillement: «Celui qui n'est point beau n'est pas tout à fait heureux»[17]. Certaines carrières exploitent, il est vrai, la monstruosité, mais c'est comme pis-aller ; l'idéal rêvé, c'est de fonder sa carrière sur la beauté. D'ailleurs, dans le cas même d'une carrière fondée sur l'horreur, l'horreur est un sous-produit de la beauté: sans beauté, pas de monstruosité.

Pour apprécier le cas que les hommes font de la beauté, il suffit de mesurer leurs efforts pour la conserver, la recouvrer ou même l'acquérir. Racine parlait de «l'irréparable outrage» des ans ; il ne le pourrait plus. On répare à peu près tout. La calvitie est presque de la veine tellement sont belles les perruques et beaux les toupets exposés aux montres des boutiques. Le Christ lançait comme un défi: «Qui pourrait ajouter une coudée à sa taille?» Ce défi est presque relevé.

Les efforts de Boèce pour flétrir la beauté nous agacent et ses propos nous choquent: «Si les hommes avaient les yeux de Lyncée, capables de pénétrer les choses, le corps d'Alcibiade, extérieurement si beau, paraîtrait repoussant. Si donc tu parais beau, ce n'est pas à ton corps que cela tient, mais aux yeux qui le regardent»[18]

Je préfère évidemment saint Thomas, qui, nous prenant avec nos faibles yeux de chair, nous permet de nous trouver beaux et d'en tirer du bonheur.

L'argent. L'argent ne fait pas le bonheur. Rélexion de riche. Le bonheur est un tout composé d'une multitude de parties. Aucune d'elles, considérée isolément, ne fait le bonheur; pas plus que l'oeil, la main, la tête, pris isolément, ne font l'homme.

L'argent est un élément de bonheur. Il faut être riche, inconscient ou imbécile pour le nier. Qu'on puisse être embêté, parfois, parce qu'on en a trop, d'accord. Mais personne ne préférerait à ces embêtements les embêtements qui consistent à en manquer. Le savetier de La Fontaine en avait peu, mais il n'en manquait point. Donc l'argent est une partie du bonheur. Ça se prouverait en barbara.

La puissance. «J'ai sous moi des soldats; je dis à l'un: Va! et il va; à un autre: Viens! et il vient; à mon serviteur: Fais cela! et il le fait»[19]. C'est cela la puissance. L'impuissance au sens le plus humiliant du terme, c'est de ne pouvoir donner de tels ordres, ou, les donnant, que rien ne bouge.

Qu'on se l'avoue ou non, qu'on en ait pris ou non conscience, la puissance ainsi entendue est une source de bonheur. Aristote avait remarqué que les hommes de son temps désiraient autant le pouvoir que les malades, la santé. Rien n'a changé. Pourtant: non seulement on désire encore le pouvoir comme les malades désirent la santé, mais on le désire ou s'y agrippe même malade.

Le vêtement. Le vêtement n'est point d'abord une exigence morale, mais une exigence humaine. Les vaches ne s'habillent pas, les chiens non plus. On se moque des vieilles dames qui emmaillotent leurs chiens. Mais les humains s'habillent. Pourquoi? Tout simplement parce qu'ils sont intelligents.

Le besoin de se vêtir et de le faire avec une variété presque infinie est une exigence de l'intelligence humaine. Avec les quelques idées fixes que la nature leur a fichées dans le crâne, les animaux sont heureux de porter toujours le même costume. Les humains ne pourraient tolérer cette monotonie. C'est pourquoi la nature les jette au monde nus et désarmés.

A un animal doué d'intelligence, il suffisait de donner des mains. Si cela suffisait, la nature, qui ne fait rien en vain et qui n'est point prodigue dans l'emploi des moyens pour atteindre ses buts, devait s'y borner, reprend Kant à la suite d'Aristote et de Thomas d'Aquin[20]. La nature a refusé à l'homme les cornes du taureau, les griffes du lion, les crocs du chien; elle lui a donné la main, afin qu'avec ce merveilleux instrument, conduit par l'intelligence, il tire de lui-même, selon l'infinie variété de ses idées, tout ce dont il a besoin.

Si la nature n'a pas habillé l'homme, ce n'est pas pour qu'il reste nu, mais pour qu'il s'habille mieux, pour qu'il change à son gré de costume, suivant la pluie ou le soleil, la joie ou la tristesse, la jeunesse ou l'âge mûr, la santé ou la maladie.

Le vêtement, exigence de l'intelligence d'abord; exigence de l'esthétique ensuite. Dans l'état actuel des choses, la nudité n'en avantagerait pas beaucoup, ni pour bien longtemps. L'ennui naquit un jour de l'uniformité. Ce que la nature ou la force de l'habitude nous incite à cacher est éminement propre à engendrer l'ennui des yeux. La nature met une variété infinie dans les visages; elle la refuse à ce que l'on cache. Là-dessous, tout se ressemble platement.

Le bonheur de s'habiller et de bien s'habiller est donc merveilleusement conforme à la nature humaine; il est conforme à ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, l'intelligence.

Ces quelques exemples ravivent assez notre conscience: les biens extérieurs et les biens du corps sont des sources incontestées ou des parties du bonheur. Qu'ils en soient aussi des instruments ne saute pas si droit aux yeux.

Instruments du bonheur

Instruments? Outils? Mots étonnants, de prime abord. En effet, pour nous, le mot instrument évoque la truelle du maçon, le ciseau du sculpteur, la scie du charpentier. L'instrument de cette nature est extérieur à la chose qu'il sert à fabriquer; il n'en est pas une partie.

C'est donc en un autre sens que les biens extérieurs et les biens du corps sont instruments du bonheur. Ils en sont à la fois les parties et les instruments. Comme la main: partie du corps et instrument du corps. Etre instrument et être partie ne sont pas des caractères qui s'excluent.

Les biens extérieurs et les biens du corps sont les instruments du bonheur, c'est-à-dire que l'on fabrique du bonheur avec de la santé, du pouvoir, des amis, comme on sculpte une statue avec un ciseau et un marteau.

Pour puiser à la source la plus abondante du bonheur, la vie intellectuelle, il faut de la santé, comme il fallait une corde et une cruche pour tirer de l'eau du puits de Jacob. L'adage ancien: *Mens sana in corpore sano* (un esprit sain dans un corps sain), signifie que la santé de l'esprit présuppose la santé du corps, et non point que la santé du corps produit celle de l'esprit. L'attention que requiert la vie intellectuelle est impossible sans un minimum de santé, quoique la santé dont il s'agit n'ait pas grand-chose à voir avec les muscles de Goliath. Les déficiences physiques entraînent une diminution des puissances sensitives et menacent la vie de l'intelligence. Les sens sont les antennes que l'intelligence plonge dans le monde. Le jour où ces antennes cessent de fonctionner, l'intelligence ne reçoit plus les messages qui conditionnaient son activité.

Les amis, instruments du bonheur. Un homme sensé ne voudrait pas d'une vie comblée de tous les biens extérieurs (richesses, honneurs, puissance), mais dépourvue d'amis[21]. De tous les biens extérieurs, le plus précieux, c'est l'amitié[22]. Mais parler des amis comme d'*instruments* de son bonheur personnel choque les oreilles fines. Sans raison, cependant.

Le mot instrument offusque tous ceux qui acceptent la définition de l'esclavage par le «statut d'instrument et la réduction de l'homme à l'état de chose»[23]. En voulant éclairer une notion (celle d'esclavage), une telle définition en embrouille deux : celle d'esclavage et celle d'instrument.

Quand Aristote fait des esclaves, il ne sacrifie personne au bien d'un autre. Il croit simplement distinguer des êtres qui ont avantage à se faire diriger. Se trompe-t-il? C'est une

autre histoire. Mais il ne dit jamais qu'un homme doive sacrifier son bien personnel à celui d'un autre. La question qu'il se pose : La servitude est-elle avantageuse pour certains hommes? Si elle n'est pas utile, elle est injuste et contre nature[24].

Dans la définition donnée ci-dessus de l'esclavage, c'est indûment, ensuite, qu'on passe du «statut d'instrument» à «l'état de chose». Nouvelle confusion d'imbécile. Les instruments ne sont pas tous des choses. Le mot instrument a plusieurs significations. S'il a signifié d'abord le simple bâton avec lequel on assomme un rat, il a signifié ensuite la main, puis tout l'homme dont on tire quelque avantage. De tous les instruments dont se sert l'homme, le plus précieux, dit saint Augustin, c'est encore l'homme; aussi les gens ont-ils l'habitude de considérer comme «leurs mains» les hommes qui exécutent leurs desseins: *Caesar pontem fecit.*

Nos amis sont les plus nobles et les plus précieux instruments de notre bonheur parce que ce sont des instruments intelligents et utiles dans toutes les situations: richesse ou pauvreté, jeunesse ou vieillesse. Plus on est riche, plus on a besoin d'amis pour conserver ses richesses. Dans la pauvreté, les amis sont le seul refuge. A la jeunesse, l'amitié montre la voie à suivre et aide à y marcher. A la vieillesse, elle fournit la chance d'agir encore par un autre soi-même. Elle est utile à la vie intellectuelle même. Exposant Aristote sur ce point, saint Thomas a ce commentaire savoureux: Quand deux hommes cherchent la vérité, ce n'est pas toujours le plus intelligent qui la trouve[25].

Par conséquent, en disant que l'esclave est un instrument, on n'exprime rien de blessant (le maître aussi en est un), à moins que l'on ne rive injustement le mot à son premier sens: l'instrument bâton, décrottoir, escabeau.

Les richesses, instruments du bonheur. Par richesses, entendons l'argent et tout ce que procure l'argent: nourriture, vêtement, habitation, moyens de locomotion, livres, disques, etc. La quantité nécessaire de ces biens varie suivant les sources où l'on puise son bonheur.

Le bonheur de la Visitandine s'obtient à moins de frais que celui du philanthrope. Le Poverello obtenait à bon compte son bonheur de Dame Pauvreté; la munificence ne livre ses joies qu'à gros prix. Les anachorètes investissent moins dans les moyens de transport que les politiciens. La générosité a besoin de richesses pour se manifester; pour rendre le dû, la justice doit disposer de quelque bien; la sobriété est imparfaite de celui qui ne peut se payer quelques bouteilles. Mais on tire à moindre frais son bonheur de la contemplation. Ici, la surabondance nuirait. Celui qui administre de grands biens dépend de plus en plus de choses et de gens.

Inutile d'insister davantage : à part quelques fiers stoïciens, à part quelques ascètes émaciés, tout le monde admet qu'il y a du bonheur dans la santé, la beauté, la force, la richesse, la puissance, les honneurs, la renommée. Tout le monde admet aussi facilement que ce sont là des instruments du bonheur. Ce qui est moins aisément concédé, c'est l'opinion qui fait de la vertu morale la clef de voûte du bonheur.

3. Les vertus morales, parties et instruments du bonheur

«VERTU, Messieurs, ce mot *Vertu* est mort, ou, du moins, il se meurt.» Ainsi parlait Paul Valéry dans un discours sur les prix de vertu[26]. Et il poursuivait: *Vertu* ne se dit plus qu'à peine. J'avoue ne l'avoir jamais entendu. Ou, plutôt, et c'est plus grave, les rares fois où je l'ai entendu, il était ironiquement dit. Je ne me souviens pas, non plus, de l'avoir lu dans les livres les plus lus et les plus estimés de notre temps.

Un mot qui apparaît et qui s'impose, c'est un événement; un mot qui s'éteint et disparaît, ce n'en est pas un moindre. Valéry fournit son explication quant au mot vertu. Puisqu'il ne nous l'impose pas, allons-y de nos réflexions. A mesure qu'un mot s'éloigne de sa signification première, il court le risque de déchoir de sa noblesse originelle. Tel semble avoir été le sort du mot vertu. Dérivé du latin *virtus*, lui-même

formé de *vir,* homme (par opposition à femme, excluant femme), le mot vertu a d'abord signifié la force corporelle.

Tout allait bien quand il a été étendu au domaine moral pour signifier le courage. On pouvait encore parler noblement de la vertu d'un remède pour exprimer, par une jolie métaphore, la vaillance déployée dans la lutte contre la maladie. C'est ce sens originel du mot vertu qu'Alain rappelle quand il note: «La vertu n'est qu'efficacité»[27].

Mais il semble que la vertu ait reçu son coup de Jarnac le jour où quelqu'un s'est avisé de l'insérer dans cette formule: Elle a conservé sa vertu! Ce sens nouveau fleurissait-il sur la tige mère ou sur une greffe? L'histoire nous enseigne que, de tout temps, la femme a été considérée comme un être fort porté à la concupiscence et peu équipé pour contrôler ce penchant. Valère Maxime nous apprend que l'usage du vin était inconnu des femmes romaines parce qu on pensait alors qu'il n'y avait qu'un pas de Bacchus à Vénus et que, sans la sobriété, la femme le franchissait allégrement.

Dans la métaphysique du *Shifa,* Avicenne, génial philosophe musulman du onzième siècle, parle de la femme encline à attirer l'attention sur elle, de la femme facilement séduite, de la femme peu obéissante à la raison. Afin qu'elle n'éverve pas les ressorts de la communauté musulmane, deux moyens ont été retenus. D'abord, la femme se voilera le visage chaque fois qu'elle devra quitter son foyer. (On n'en était pas encore aux cuisses ni aux seins). Puis, elle ne travaillera pas à l'extérieur; elle gardera la maison[28].

En parlant à son épouse religieuse du vêtement qui sied aux femmes consacrées à Dieu, Abélard insiste sur la modestie, «d'autant plus que la luxure a plus de prise sur elle», sur la femme[29]. A notre époque, où il est surtout question de femmes frigides et d'hommes entreprenants, *I, a Woman* retentit comme le cri de l'antique nature féminine. Serions-nous moins lucides ou moins francs?

A tort ou à raison, les tenants de telles opinions ont pensé que la femme donnait la mesure de sa force quand elle demeurait chaste. Et la vertu, chez une femme, devenait ainsi, logiquement, la chasteté. Nous ne discuterons pas ces opinions;

nous avons simplement cherché à comprendre, et il nous suffit de savoir que le mot vertu a toujours été employé pour désigner quelque force: «Il n'y a point de vertu sans force», disait Jean-Jacques Rousseau.

Mais de quelle force s'agit-il? Alain définit la vertu comme le pouvoir de ne pas agir suivant ce qui plaît ou déplaît. Le vertueux ne se laisse pas emporter comme plume au vent des passions: amour, haine, crainte, colère. Il a acquis «la puissance de vouloir et d'agir contre ce qui plaît ou déplaît»[30].

Il a acquis – mieux : il a conquis. Car le chemin est montant, sablonneux, malaisé. Aussi les Anciens répétaient-ils aux trépignants candidats à la vertu le proverbe : Une hirondelle ne fait pas le printemps[31]. Une hirondelle ne fait pas le printemps ; un acte de sobriété ne rend pas sobre ; un acte de justice ne rend pas juste. Le contraire, également vrai, est consolant : une faiblesse ne rend pas vicieux.

La raison descend goutte à goutte dans l'appétit, et elle met beaucoup de temps à l'imprégner au point où tous les désirs, toutes les colères, toutes les tristesses sont marqués au coin de la raison, portent le sceau de la raison.

On pourrait croire que la vertu est une chimère, une absence d'occasions, une incapacité de pécher. Sénèque le laisse entendre quand il écrit : « Nous ne sommes plus de jeunes chevaux couverts d'écume. Les défauts que nous n'avons pu dompter dans l'ardeur de la jeunesse commencent à se fatiguer ; bientôt, ils seront complètement calmés »[32]. Et la vertu vient à qui sait attendre ?

Il n'est sûrement pas facile de déterminer où finit la santé, où commence la patience ; ni facile de déterminer ce qui vient de l'âge et ce qui vient de la vertu. « Il faut que jeunesse se passe » ? C'est peut-être plus profond qu'on ne croit. Mais il reste que des auteurs aussi peu vertueux que France, Gide, Voltaire, reconnaissent la réalité de la vertu. Tous, cependant, mettent l'accent sur les efforts qu'elle exige. Il faut insister davantage sur la récompense promise à ces efforts : une qualité qui permet de poser avec facilité et plaisir les actes jadis pénibles.

Les vertus morales, parties du bonheur

Vouloir montrer que la vertu morale est une source de bonheur, c'est une entreprise qui fait sourire un lecteur dans le vent. Quand il s'agissait de santé, de beauté, d'amitié, les choses se présentaient sous de meilleurs auspices. Il est peut-être possible de mener cette nouvelle entreprise à bonne fin en dégageant encore davantage la vraie nature de la vertu de toutes les caricatures qui en usurpent le nom. Un saint triste, disait François de Sales, est un triste saint. Un saint maigre aussi. « Il se croit saint, mais il n'est que maigre », dit un jour le Cardinal Verdier.

La vertu, contrairement à ce que l'on pense d'ordinaire, fait agir dans le sens et non à rebours des inclinations naturelles[33]. Beaucoup de gens conçoivent la vertu comme le tortionnaire des inclinations naturelles. Rien de plus faux. La vertu ne les détruit pas, elle les règle, les discipline. « C'est la nature qui commence tout »[34].

Ce que la nature amorce, la vertu le parfait. La nature nous incline à manger et à bien manger. La vertu ne prescrit pas de manger comme un oiseau. Ni oiseau ni ogre. Ecartant les inconvénients de l'excès et du défaut, elle devient la gardienne du plaisir naturel de manger. Ainsi, elle est une source de bonheur, de joie. Au plaisir de manger raisonnablement convient le nom de joie.

Cette notion de la vertu qui domestique les inclinations naturelles n'a rien de païen. Saint Thomas l'a faite sienne. Les dispositions à la vertu sont déposées en nous par la nature même. Les vertus (courage, justice, tempérance) sont en germes en nous, dès la naissance. Cela donne un merveilleux sens à « l'homme naît bon » de Rousseau.

Ce qu'on appelle vertu, dans la meilleure tradition, tant païenne que chrétienne, c'est la qualité d'une âme qui, par des exercices répétés, a domestiqué ses penchants naturels. La vertu, ce n'est pas le lion en cage, c'est le lion apprivoisé. Ce n'est pas le chien muselé, c'est le chien dompté.

Saint Thomas se met au diapason d'Aristote quand il se demande si la vengeance est une vertu[35]. Oui, conclut-il le

plus facilement du monde. Il existe en chacun de nous une inclination naturelle à se venger. Cette inclination naturelle, il ne faut pas l'arracher, mais la dompter. Possède la vertu de vengeance celui qui gouverne son inclination naturelle à la vengeance. Nous disons en badinant : La vengeance est douce au coeur de l'Indien. Aristote ne restreignait aucunement : Chez les hommes, la vengeance est un sentiment agréable[36].

Ainsi, la vertu morale est source de bonheur parce qu'elle est une activité conforme à la nature. Tout ce qui est conforme, non seulement à la nature, mais aux dispositions du moment, est générateur de joie. Les larmes sont douces au coeur disposé à pleurer. Par contre, le rire est pénible à qui n'en a point envie : on peut même mourir de rire.

Toujours raisonnable par nature, l'homme éprouve ses plus hautes joies à se conduire raisonnablement dans toutes les sphères de son activité. Vertu est le nom de toute activité dont la raison est le sceau.

Penchons-nous sur une vertu en particulier, la tempérance. Elle est source de bonheur. Même, sans elle il est impossible d'être heureux. En effet, « le désir est, de sa nature, quelque chose d'infini, et la vie de la plupart des hommes se consume en vains efforts pour le satisfaire »[37]. Vouloir contenter du monde, ou chercher à se contenter, c'est se mettre en frais de remplir le tonneau sans fond des Danaïdes. Les exemples ne manquent pas. Je me bornerai à parler du tonneau des enseignants.

Lors d'une première négociation, on exige x élèves par classe, y heures de cours par semaine et un salaire z. La fois suivante, on veut x — 1 élèves par classe, y — 1 heures de cours par semaine et un salaire z + $. La troisième fois, on veut rogner encore x et y, augmenter z.

Tant qu'il y aura plus qu'un élève par classe et plus qu'une heure de cours par semaine, l'argument de la « qualité de l'enseignement » jouera. Quant au salaire, il n'est jamais trop élevé quand on considère l'importance de l'éducation, même si la qualité de l'éducation donnée n'est pas facilement mesurable. Exemple parfait de tonneau.

Bref, il n'y a pas d'abondance qui suffise à satisfaire les désirs non réglés d'un peuple : c'est la voiture, la maison, le chalet, la motoneige, le canot automobile, etc. Or le frein des désirs, c'est une vertu qui a nom tempérance. Une autre vertu avec laquelle il y a peut-être lieu d'en réconcilier quelques-uns. Pour le faire, remontons à l'origine latine de ce mot. Quand l'homme du peuple disait : *Tempero vinum,* c'était : Je coupe mon vin d'eau. De là, on est passé à tempérer ses désirs, c'est-à-dire les couper de raison.

Il faut tendre à égaliser les fortunes, mais à quoi bon, si l'on ne met pas autant de soin à égaliser aussi les désirs[38]. Des désirs inégaux ne sont point comblés par des fortunes égales. Et c'est pour se procurer le superflu, non le nécessaire, qu'on commet les plus grands crimes, remarquait déjà Aristote : on ne devient pas tyran pour se garantir du froid[39].

Cela peut vouloir dire qu'on se bat avec plus d'ardeur pour le huitième mille dollars que pour le septième ; avec plus d'ardeur pour le dixième que pour le neuvième. Je me souviens d'une grève assez récente à Lachute. A la question : Combien vous faudrait-il pour être content ?, un bon ouvrier répond sans hésiter : Soixante-dix-huit dollars par semaine. Décidément, on ne devient pas tyran pour se garantir du froid.

Pour le païen Sénèque, la vertu est le fondement du bonheur : *In virtute posita est vera felicitas*[40]. Quelques lignes plus bas, il renchérit : Pour vivre heureux, il suffit d'être vertueux. Monsieur Sénèque est devenu un peu sévère. C'est essentiel, mais ça ne suffit pas. Il faut être beau, aussi.

A ceux qui lui reprochent de parler d'une façon, de vivre d'une autre, Sénèque répond : C'est de la vertu que je parle, non de moi. J'adore la vertu, mais je rampe derrière comme je peux, à grande distance[41].

Il serait de la plus saine pédagogie de faire voir, du fond du vice, source de malheur, la vertu comme source de bonheur. On connait mieux le vice : « Je ne veux pas dire que je n'entende rien à la vertu : je sais fort bien ce qu'elle n'est pas », disait Valéry dans son discours sur les prix de vertu[42].

On pourrait égrener tous les vices et faire souhaiter la vertu opposée. Il est arrivé à tout homme, un jour, de désirer la vertu opposée au vice le plus cajolé. Un jour ou l'autre, le mari infidèle se lasse de mentir ; le voleur, de sursauter à tout bruit ; l'ambitieux, de goûter moins de plaisir à en sentir beaucoup derrière lui que d'ennui à en trouver un seul devant[43].

C'en est assez sur la vertu morale, source de bonheur. Concluons avec Alain : « L'homme aime l'action plus que le plaisir, l'action réglée et disciplinée plus que toute autre action, et l'action pour la justice par-dessus tout »[44]. Alain ménage nos oreilles en parlant de l'action « réglée et disciplinée » ; c'est l'action vertueuse, tout simplement.

Les vertus morales, instruments du bonheur.

Source du bonheur, la vertu morale en est aussi l'instrument. L'instrument : on fabrique du bonheur avec la vertu morale comme on fait des mitaines avec des aiguilles à tricoter. La vertu morale est un outil qui nous permet de puiser davantage aux trois autres sources du bonheur : biens extérieurs, biens du corps, biens intellectuels.

i/ La vertu morale, clef des joies de l'esprit

Dois-je préciser que je ne parle pas de la vertu héroïque des saints canonisés ? Allons-y. Les racines de la science sont amères, les fruits en sont doux, disaient les Anciens. Des générations de jeunes ont décapé cette grande vérité en suant sur les exercices grecs de Ragon. Ces belles images signifient qu'il ne suffit pas d'être intelligent pour puiser à la source des joies de l'esprit. Il faut, de plus, quelques qualités qui relèvent de la volonté.

Pour voir à quel prix ceux qui ont tiré des joies immenses de la vie de l'esprit l'ont fait, il faudrait parcourir le monde de la science, des lettres, des arts. Tenons-nous-en à un seul exemple, de chez nous. Lors d'une entrevue portée sur les ondes de CFLS, le 12 juin 1969, Gilles Vigneault en étonna sans doute plusieurs en révélant par quels efforts il avait

acquis la facilité qu'on lui reconnaît de tourner un vers. J'ai commencé, dit-il, par lire énormément de vers français ; j'en ai appris un grand nombre par coeur ; j'ai regardé comment les autres s'y prenaient ; j'ai décortiqué des poèmes. Et puis j'ai écrit beaucoup de vers ; beaucoup, beaucoup, beaucoup.

Clef de joies de l'esprit, la vertu morale en est aussi la voie. La vertu morale est la toilette de l'âme qui part à la rencontre de la vérité. Elle dispose, comme on dit. Disposer, c'est préparer, c'est gréer le bateau pour la traversée. Dans leur langage bien concret, les anciens Latins disaient : *disponere milites*. Disposer, ranger les soldats, c'était les mettre en ordre de bataille. Ranger l'armée, ce n'est point combattre et encore moins triompher ; c'est préparer à l'un et à l'autre.

C'est par la vertu morale qu'on se prépare à puiser à la source des joies de l'esprit. Imaginez un libertin aux bords de cette source. Il y cherchera des nymphes. N'imaginez rien de plus, rappelez-vous simplement Abélard. « A mesure que la passion du plaisir m'envahissait, écrit-il lui-même, je m'occupais moins de la philosophie et de mon école. C'était pour moi un ennui mortel que d'y aller ou d'y rester ; c'était aussi une fatigue. Je faisais mes cours avec indifférence et tiédeur ; je ne parlais plus d'inspiration mais de mémoire : je me bornais à répéter mes anciennes leçons, et, s'il m'arrivait de composer des vers, c'étaient des chansons d'amour, non des écrits philosophiques »[(45)]. Cet exemple nous montre que l'incontinence noue les veines de la source des plaisirs intellectuels.

Nombreux sont les étudiants qui savent par expérience combien une peine d'amour tarit la source des joies intellectuelles. Peut-être plus rarement, mais une joie de haine en fait autant. Celui qui, consciemment ou subconsciemment, ourdit quelque vengeance stoppe ou ralentit la marche de son esprit.

On pourrait passer en revue les onze vieilles passions (amour, désir, joie, haine, aversion, tristesse, espoir, désespoir, audace, crainte et colère) et montrer facilement que si l'une d'elles incendie l'âme l'esprit est enfumé.

La vie de l'esprit est encore empêchée par tout ce qui détruit la paix extérieure. Des bruits de la guerre jusqu'à l'éternuement du voisin s'allonge une série quasi infinie de perturbations extérieures susceptibles de troubler la paix, condition nécessaire de la vie de l'esprit. Un voisin qui ronfle, un robinet qui fuit, des camarades qui contestent, voilà des exemples à la portée de notre expérience.

Comment résister au plaisir de citer cette pensée de Pascal : « L'esprit de ce souverain juge (l'homme) du monde n'est pas si indépendant qu'il ne soit sujet à être troublé par le premier tintamarre qui se fait autour de lui. Il ne faut pas le bruit d'un canon pour empêcher ses pensées : il ne faut que le bruit d'une girouette ou d'une poulie. Ne vous étonnez pas s'il ne raisonne pas bien à présent : une mouche bourdonne à ses oreilles »[46].

Une autre vertu morale vient lever ces nouveaux obstacles à la vie de l'esprit, c'est la justice. La justice tend à prévenir le tumulte fondé : guerre, grève, contestation. La justice oblige le ronfleur à respecter le droit d'étudier de son voisin.

ii/ La vertu morale, moyen d'acquérir et de conserver les biens extérieurs et les biens du corps, et moyen d'en tirer parti

Ce long titre signifie que l'on ne saurait, sans vertu morale, ni acquérir les biens extérieurs et les biens du corps, ni les conserver, ni en jouir. On trouve chez Aristote cette grande idée tant ignorée de la plupart des gens : « Ce sont les vertus morales qui nous garantissent la jouissance de ces biens-là »[47].

J'essaye de le faire voir en commençant par les biens du corps : santé, vigueur, beauté. Sans vertu morale, on ruinerait donc ces biens, ou l'on en extrairait des peines plutôt que des joies. Je pense aux artistes et aux athlètes, d'abord. Pour qu'une taille de guêpe ne gonfle pas en taille de hanneton, il faut souvent mobiliser quelques vertus : constance, discipline, sobriété. Le prix d'un 36-24-36 n'est pas souvent connu.

Pour conserver leur vigueur, les athlètes se privent souvent de fumer, de boire ; ils se couchent tôt. Quand ils ne le font pas d'eux-mêmes, leurs gérants y voient. Ted Williams a fait surveiller les portes des hôtels où logeaient ses joueurs, comme jadis certains Supérieurs tenaient l'oeil à l'escalier de sauvetage.

En ce qui a trait à la santé, j'emprunte à Sénèque[48]. La multiplicité des plats a multiplié les maladies. Autant de régimes, autant de maladies. Les femmes ont dépouillé leur féminité ; elles font l'homme. Aussi, les maladies jusqu'alors masculines les minent. La plupart de nos maladies sont le résultat de plaisirs recherchés sans mesure.

Vertu morale et gloire, renommée. Nous avons mentionné la renommée, la gloire, comme une source de bonheur. Il est arrivé à certains hommes d'être auréolés par le hasard. Par un heureux concours de circonstances, un homme médiocre entre parfois dans la gloire. Mais, règle générale, la gloire ne vient pas à qui sait attendre, mais à qui la conquiert de haute lutte.

L'amitié, considérée comme le plus précieux de tous les biens extérieurs, est fille de la vertu. Personne ne voudrait être l'ami d'un égoïste, d'un exploiteur, d'un envieux, d'un lâche, d'un malhonnête. Les voleurs mêmes ne supportent pas un complice malhonnête.

La richesse, d'ordinaire, est le fruit d'un travail persévérant. On admet communément que les enfants qui héritent d'une fortune dont ils ne connaissent pas le prix d'efforts, de persévérance, de sacrifices, la dilapident rapidement. Tous se souviennent du passage à la télévision de monsieur Henneken, le riche brasseur hollandais. Pour apprendre à son fils la valeur de l'argent, il disait l'avoir obligé à gravir un à un tous les barreaux de l'échelle. Il disait l'avoir obligé à gagner de ses propres mains sa voiture. En donnant à pleines mains, nous pourrissons la jeunesse et préparons une génération de malheureux. Quand on demeure porteurs d'eau pendant des siècles, il ne faut pas imputer son sort à un concours de circonstances fâcheuses : c'est qu'on a une âme de porteur d'eau. Car sa chance, on la fait : « N'attends pas l'occasion (...) : fais l'occasion avec le reste »[49].

Nous avons repéré, sous les broussailles des passions humaines, à travers le labyrinthe des préjugés, les quatre sources du bonheur. Nous avons même compté les veines qui alimentent chacune d'elles. L'impression qui se dégage : il faut beaucoup de choses pour être heureux. Partant, il est presque normal qu'on ne le soit pas toujours ni autant qu'on le souhaiterait.

Retenons deux idées du maître du bonheur, Aristote : « Heureux comme un homme peut l'être »[50]. L'homme heureux ne jouit que d'un certain bonheur, d'un bonheur relatif. Et cette autre idée : « Certains hommes ne peuvent pas être heureux »[51]. Les sources du bonheur semblent inaccessibles à certains hommes. Même la vertu morale en raison des dispositions naturelles qu'elle suppose. Marcuse reprendra cette pénible idée : « Certains modes d'existence ne peuvent jamais être 'vrais' parce qu'ils ne peuvent jamais réaliser leurs virtualités »[52].

Soulignons fortement que la vertu morale est la clef de voûte du bonheur. Aristote considère comme une évidence qu'il faille se préoccuper davantage de rendre les hommes vertueux que de les rendre plus riches[53]. Mais il faut d'abord les en convaincre : « S'agit-il de la vertu, pour peu qu'on s'en découvre, on croit toujours en avoir assez ; mais, en fait de richesses, de pouvoir, de gloire et de choses de ce genre, les hommes ne savent point mettre de bornes à leurs désirs »[54].

J'insiste enfin sur le fait que rien ne s'exclut dans tout cela : boire à la source principale, ce n'est point renoncer aux plaisirs de la moindre des quatre. Aussi Alain exagère-t-il quand il écrit : « Il ne faut pas oublier que, dès que la vie matérielle est ainsi assurée, dans le plein sens du mot, *tout* le bonheur reste à faire »[55].

J'ai souligné 'tout'. Tout, c'est trop. Je termine en nuançant Alain par Teilhard de Chardin : « Dans les riches et tangibles réalités matérielles qui nous entourent, il faut sans doute que nous poussions des racines profondes. Mais c'est dans le travail de notre perfection intérieure – intellectuelle,

artistique, morale — que *pour finir* le bonheur nous attend »[56].

J'ai souligné 'pour finir'. Pour finir, c'est-à-dire pour couronner le tout : joies de l'esprit, joies des vertus morales. Dans cette recette aristotélicienne du bonheur humain, il y a quelque chose pour tous les goûts, quelque chose pour tous les âges. Mais, avant tout, « bonheur est vertu »[57].

Le bonheur est dans la vertu (intellectuelle et morale) surtout, parce que seuls ces biens sont impossibles à ravir à leur possesseur[58]. Tous les autres bonheurs sont menacés : la mort peut m'enlever mes amis, ma femme, mes enfants ; le hasard peut m'enlever la gloire, la puissance, la renommée. Mais rien ne peut me dépouiller de ma vertu.

Voyons maintenant comment la société civile s'impose comme le moyen d'entrer en possession de tous ces biens et d'en tirer son bonheur.

2 La société, moyen d'arriver au bonheur

« La plupart de nos maux sont notre propre ouvrage, et nous les aurions presque tous évités en conservant la manière de vivre simple, uniforme et solitaire qui nous était prescrite par la nature »[59]. Ce texte de Rousseau est une promesse d'embêtements pour qui s'apprête à montrer que l'homme est naturellement social, qu'il ne parvient au bonheur que par le moyen de la société civile.

Que l'homme ne puisse parvenir au bonheur en dehors de la société civile, cela veut dire qu'il n'entre en possession des quatre sortes de biens qui constituent son bonheur (biens extérieurs, biens du corps, vertus morales, biens intellectuels) que par le moyen de la société civile. Pour acquérir ces biens, pour les conserver, l'homme a besoin du secours de ses semblables. Le paradis, c'est l'autre.

1. L'homme est naturellement social

C'est dans Homère et dans Platon que je retrouve, disait Alain, le pur commencement de tout. Et il faut le retrouver si l'on veut comprendre l'état actuel des choses. « L'ampoule électrique suppose avant elle, aussi bien en idée qu'en fait, une suite d'essais plus faciles »[60]. La connaissance qui les ignore reste abstraite, confuse.

Pour comprendre la société électronique, penchons-nous d'abord sur des formes plus simples. Ouvrons la *République* de Platon et assistons à la naissance de la société civile[61]. L'homme a besoin de nourriture, de remèdes, de gîte, de vêtements, d'outils de toutes sortes, de conseils, d'encouragements, d'enseignement.

Le problème s'est vite posé de savoir si un homme devait se fabriquer soi-même et pour soi-même son vêtement, son gîte, ses outils, ses remèdes, ou s'il n'était pas préférable que l'un coupe les vêtements de tous, qu'un autre fabrique les outils, un autre les armes.

Les premiers hommes ont vite compris que les produits sont plus abondants et de meilleure qualité quand chacun se spécialise dans un métier conforme, autant que possible, à ses aptitudes et à ses goûts. La société était née. Née non pas du désir de se caresser, de se désennuyer, mais née du besoin. Besoin de choses très variées, que la société promettait abondantes et de bonne qualité.

La division du travail entrait dans les moeurs avec ses avantages pour les choses fabriquées et ses inconvénients pour les hommes fabricateurs.

Après la division du travail vint la subdivision, puis l'éclatement. Bientôt, l'artisan ne fit plus toute la charrue, mais seulement le coutre ou les mancherons. Enfin, chaque ouvrier, maillon d'une longue chaîne, pose une pièce, toujours la même, sur cent voitures par jour.

On croit parler avec raison de travail aliénant, abrutissant. Cependant, le travail n'est jamais aliénant par lui-même, mais par l'esprit qui l'anime. Quoi que l'on fasse, si on tient

le nez contre, on perd l'ensemble et on s'abrutit. Le nez contre, il n'y a plus de cathédrale, mais un pauvre homme qui soulève péniblement une pierre, l'ajuste à d'autres et la cimente. Etre homme, c'est sentir qu'en posant ma pierre, qu'en serrant mon écrou, je bâtis le monde.

Quand les machines nous auront libérés de toutes les tâches aliénantes, nous pourrons construire, chacun pour soi et en entier, de petits mondes à la mesure de notre pouvoir créateur. En attendant, si nous acceptons de reprendre la construction de notre grand monde à tous, désaliénons les tâches aliénantes.

« Celui qui veille modestement quelques moutons sous les étoiles, s'il prend conscience de son rôle, se découvre plus qu'un serviteur »[63], plus qu'un esclave. Il se sent responsable de tout l'empire. Pour délivrer un homme, il suffit de lui faire prendre conscience d'un but qui le relie aux autres.

Suivant les traces de l'antiquité, le moyen âge fait aussi du besoin le fondement de la société civile. L'homme est naturellement social parce qu'il a besoin, pour vivre, d'une infinité de choses qu'il est impuissant à se procurer seul[64]. Ce besoin est à tel point premier, aux yeux de saint Thomas, qu'un homme retranché de la société est comparable à un pied ou à une main détachés du corps[65].

Ici, l'antiquité et le moyen âge introduisaient une distinction. Une distinction entre vivre, tout simplement (comme quand nous disons : j'existe, je ne vis pas) et bien vivre. Certaines choses sont absolument nécessaires à la vie. Sans elles, la vie n'est seulement misérable, elle est impossible. Ces choses indispensables à la vie, l'homme les reçoit de la société familiale.

Contrairement à la plupart des autres animaux, l'enfant a un impérieux besoin de ses parents, et ce pendant fort longtemps. Abandonné à lui-même, il périt ou, du moins, compromet sa carrière humaine. Les enfants loups sont à jamais des loups. « Il est clair, écrit Alain, que l'enfant périrait par l'expérience avant de s'instruire par l'expérience »[66]. Alexis de Tocqueville reprend le même thème : « Beaucoup de peu-

ples ne sauraient attendre, sans périr, les résultats de leurs erreurs »[67].

A la rigueur, la société familiale suffirait à pourvoir l'homme des choses strictement nécessaires à la vie. Et l'homme cadavre, parce que séparé de la société, c'est l'homme retranché de la société familiale. Mais la nature incline l'homme non seulement à vivre ; elle l'incline aussi à bien vivre. Et pour bien vivre, la société civile est nécessaire. « Ce n'est pas seulement pour vivre, mais pour bien vivre que les hommes ont établi parmi eux la société civile »[68].

La société civile et la société familiale ne sont donc pas d'une égale nécessité. Ainsi s'expliquent les attaques répétées contre la société civile alors qu'on a plutôt épargné la société familiale. On est quand même justifié de qualifier de nécessaire la société civile, le mot nécessaire se prenant en plusieurs acceptions.

La société civile est nécessaire au sens où l'on disait, au moyen âge, qu'un cheval était nécessaire pour voyager. Nécessaire non point aux culs-de-jatte, mais à tout homme : sans ce moyen de locomotion, il était pénible de se déplacer sur de longues distances.

Sens de « bien vivre »

L'antiquité et le moyen âge assignent comme but à la société civile de permettre à l'homme de bien vivre. Nous connaissons l'expression vivre bien : avec tel salaire, on vit bien, c'est-à-dire on vit largement. L'ancien bien vivre a-t-il le même sens que notre vivre bien ?

Parlant du territoire où ériger la cité, Aristote le décrit comme un sol fertile en toutes sortes de productions ; l'endroit à même de satisfaire le plus abondamment tous les besoins des citoyens. Il veut que les communications (par terre et par mer) soient faciles afin que l'on puisse se procurer l'abondance des choses nécessaires »[69]. Pour lui, il ne fait pas de doute que « bien vivre », c'est disposer en abondance de toutes les choses nécessaires à la vie.

Relayant Aristote, saint Thomas parle constamment de *sufficientia perfecta*. « Parfaite suffisance », en petit nègre. Précisons. En latin, le verbe *sufficere* signifie fournir, donner. On dit, par exemple : *salices pastoribus umbram sufficiunt* (les saules donnent de l'ombre aux pasteurs). Souvent, quand nous employons le verbe suffire, il a le sens d'avoir tout juste ce qu'il faut. Ce n'est pas le cas dans l'expression de saint Thomas : *sufficere,* ici, c'est donner ; l'épithète *perfecta* s'ajoute pour signifier que l'on donne largement et non pas chichement.

La suffisance parfaite, c'est ce qui est nécessaire non point à un homme seul, menant une vie solitaire, mais à un homme menant une vie normale, ayant une femme, des enfants, des amis, des concitoyens[70].

Pour ne manquer d'aucune chose nécessaire et être heureux, la société civile s'impose comme un moyen inévitable. En d'autres termes, l'abondance du bien vivre est inaccessible en dehors de la société civile.

Société civile et bonheur

Essayons de voir si vraiment la société civile s'impose comme moyen d'acquérir et de conserver les biens constitutifs du bonheur : biens du corps, biens matériels, biens intellectuels, biens moraux.

i/ Biens du corps

Le 18 juin 1799, Thomas Jefferson (futur président des Etats-Unis) écrivait : « L'état de la médecine est pire que l'ignorance totale »[71]. Affirmation ahurissante pour notre génération occupée à mettre au point les derniers préparatifs de l'immortalité. Il reste de gros problèmes, d'accord : le cancer, les crises cardiaques ; mais il ne reste personne qui ne s'extasie devant les prodigieuses réalisations de la médecine et de la chirurgie (plomberie humaine, disait le Dr Christian Barnard), en particulier.

Beaucoup de découvertes, il est vrai, sont attribuables à des chercheurs solitaires, mais leur application était impossible sans la collaboration étroite de toute la société, sans la collaboration de chaque chercheur de chaque génération. Aux contestataires globaux de la société, je prescris, comme remède, la simple extraction d'une dent sans anesthésie. Cela peut faire comprendre que si chaque génération repartait avec ce qu'elle a découvert, nous vivrions encore à l'ère des cavernes. Vivre dans une caverne, à deux pas de Los Angeles, ce n'est pas vivre à l'ère des cavernes. C'est parasiter une société que l'on condamne de bouche. Du haut d'un tréteau où l'on s'est rendu sur une moto fabriquée par General Motors, on peut condamner General Motors.

Je ne veux pas que Graham Bell soit enterré avec son invention. Je prétends avoir le droit qu'il ne le soit pas. Je ne veux pas que le chimiste américain, Jackson, inventeur de l'anesthésique, emporte son secret en tombe. Ni Pasteur, fondateur de la microbiologie ; ni Fleming, créateur de la pénicilline. De fil en aiguille, on en arrive à considérer comme fondamental pour l'homme *le droit à la continuité*. La contestation globale n'a de sens, alors, que si global signifie « en gros », abstraction faite des détails que nous devons à Pasteur, à Fleming, à Jackson.

ii/ Biens extérieurs

Du côté des biens extérieurs, il suffit de se parcourir des pieds à la tête, pour admirer les bienfaits de la vie en société : souliers, vêtements, montre-bracelet, lunettes, boutons, fermeture éclair. Entrons maintenant dans une maison. Passons en revue tous les appareils qu'on y utilise et qui ont fait émigrer des bras aux doigts l'activité qu'on y déploie. Naguère, il fallait du biceps pour faire la lessive : planche à laver, tordeur, lessiveuse manuelle. Maintenant, les doigts de fée y procèdent sans risquer leur satiné.

Rien ne m'agace plus que l'expression : esclave de la machine. Opinion de triple imbécile. Pour une machine qui

asservit, il y en a cent qui libèrent. Il suffit de faire changer un pneu dans un garage bien outillé pour s'en administrer la preuve. L'air comprimé fait tout, jusqu'à serrer et desserrer les écrous. Le pire, dans l'opération, ce sont les quelques coups de poing sur l'enjoliveur. Qui veut s'en exempter dispose de la masse en caoutchouc. Bref, un opéré de frais peut changer un pneu sans risque pour le boyau de chat. (A l'intention des non-médecins, je précise que le catgut avec lequel on nous suture est, étymologiquement, du boyau de chat.)

Radio, télévision, téléphone, lessiveuse automatique, sécheuse automatique, réfrigérateur, lave-vaisselle, mixette, broyeur, dentier, lunettes, montre, tout cela est bon en soi.

Que l'on trouve à redire à la manière dont tout cela est fabriqué ; à la manière dont c'est livré à la consommation ; à la manière dont on en use, soit. C'est une autre histoire. Il faut corriger ici sans rien supprimer là.

iii/ Biens de l'intelligence

L'expression, bien de l'intelligence, a été qualifiée de prétentieuse. Elle ne l'est point du tout. Il y a le bien de l'intelligence, comme il y a le bien du palais, le bien de la peau, le bien de l'oreille. « Le bien de », c'est ce qui est « bon pour ». La science est bonne pour l'intelligence, comme l'harmonie est bonne pour l'oreille, le velours pour la peau, l'eau pour le poisson.

La valeur des biens de l'esprit est pressentie même par ceux qui n'ont point d'instruction. Je dirais : surtout par ceux qui n'ont point d'instruction, comme la santé n'est jamais tant appréciée qu'en temps de maladie.

Or il existe deux voies d'accès aux biens et aux joies de l'esprit : on peut chercher à les conquérir seul, on peut se faire aider. Si la chasse, en ce domaine, était plus importante que la prise, il faudrait chercher sans solliciter l'aide de personne. Mais la prise et la possession l'emportant sur la recherche, il faut prendre les moyens de trouver facilement et rapidement.

L'aide vient de l'écrit que la société produit, multiplie, transmet, conserve. Elle vient encore du système d'enseignement que toute société civilisée met sur pied. On a dit que le degré d'évolution d'une société était proportionnel au nombre des professeurs qu'elle compte. Des professeurs qui enseignent, non des professeurs qui distribuent des craies et vont chercher leur chèque à la fin de la quinzaine.

iv/ Vertu morale

Il a paru évident que la source des biens du corps, la source des biens extérieurs et celle des biens de l'intelligence, tariraient sans la société civile. Il est peut-être moins facile de voir comment la société civile permet à un citoyen de boire à plus longs traits à cette autre source du bonheur qu'est la vertu morale.

Il faut être bien optimiste pour croire que la famille suffit à donner aux jeunes des habitudes de courage, de tempérance et d'honnêteté qu'ils conserveront toute leur vie. Commencée dans la famille, cette tâche doit se prolonger toute la vie. L'école ne suffit pas à compléter le travail amorcé dans la famille : l'enfant n'est à l'école que quelques heures par jour, la moitié des jours de l'année et le tiers environ des années de sa vie. La grande éducatrice, c'est la société. C'est dans le climat social que l'homme baigne le plus longtemps. Nous reviendrons sur ce point au chapitre V.

De plus, la force coercitive de l'Etat est nécessaire pour rompre à la vertu la masse des gens. L'aptitude naturelle à la vertu est un des talents que l'homme enfouit le plus facilement. Pour qu'il aille le faire fructifier, il faut lui tirer l'oreille. A cette fin, la force des parents ne suffit pas, il faut le bras puissant de l'Etat.

A ce sujet, il est une page qu'on s'étonne de trouver chez Rousseau. Le passage de l'état de nature à l'état civil produit chez l'homme de remarquables changements, dit-il. La justice se substitue à l'instinct ; la voix du devoir succède à l'impul-

sion physique ; le droit remplace l'appétit. Jusque-là, l'homme n'avait considéré que lui-même ; dorénavant, il devra consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Et Rousseau de poursuivre : « Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradaient souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme »[72].

« Ce n'est que dans la communauté, écrit Marx, que l'individu acquiert les moyens de développer ses facultés dans tous les sens ; ce n'est que dans la communauté que la liberté personnelle devient donc possible »[73]. Enfin, Marcuse vint : « Les ressources de la société doivent être utilisées pour développer et satisfaire le mieux possible les facultés et les besoins individuels avec un minimum de labeur et de misère »[74].

2. Ordre statique et ordre dynamique

Les Anciens distinguaient fort à propos un double ordre dans les choses : l'ordre des parties de la chose entre elles, l'ordre de la chose à sa fin. La maison atteint sa fin (protéger la famille contre les intempéries et assurer l'intimité), si les parties (fondations, murs, toit, portes, fenêtres) en sont disposées de telle manière. Toute manière de placer les murs, les portes ou les fenêtres n'est pas également propre à assurer une égale protection et une égale intimité. Pour que l'homme fasse ce qu'il est en mesure de faire, il faut que ses parties soient disposées de telle manière et non d'une autre. Par exemple, que l'oesophage soit soudé à l'entrée de l'estomac ; l'intestin à la sortie. Si la trachée-artère (ou « conduit respiratoire raboteux ») débouchait dans l'estomac ; l'oesophage, dans les poumons, l'activité humaine serait irrémédiablement

compromise. Cela suffit à montrer ce que les Anciens entendaient par l'ordre des parties dans le tout, et ce qu'entendent encore ceux qui entendent ces choses.

Ce double ordre, nous le retrouvons dans la société. La société est, en effet, un tout composé d'une multitude de parties : chefs, sujets, hommes, femmes, adultes, jeunes, enfants, patrons, ouvriers, chansonniers, professeurs, avocats, médecins, curés, etc. L'ordre règne, dit saint Thomas, quand chacun est à sa place et à son rang[75].

Que chacun soit à sa place. On est à sa place quand on exerce une fonction pour laquelle on a du goût et des aptitudes. Que celui, donc, qui a des aptitudes pour faire rire nous amuse. Que celui qui connaît nos maux les guérisse. Que celui qui connaît la vérité nous la révèle. Que celui qui connaît nos vices les corrige.

Que chacun soit à son rang. Les enfants à la place des enfants ; les parents à la place des parents. Les comédiens à la place des comédiens ; les moralistes à la place des moralistes. Les enseignants à la place des enseignants ; les voyageurs de commerce à la place des voyageurs de commerce. Nous ne voulons pas que les comédiens fassent la morale ; que les moralistes jouent la comédie ; que les enseignants vendent du savon.

Il y a de l'ordre dans un arbre. Mais l'arbre n'est pas un tout homogène. Point n'est besoin d'être un botaniste pommé pour distinguer : racines, tronc, branches, feuilles, fleurs, fruits. Constitue un magnifique commentaire de ces idées ce texte de St-Exupéry : « Ainsi répondais-je à mes généraux qui me venaient parler de l'ordre mais confondaient l'ordre qui est *puissance* (je souligne) avec l'arrangement des musées.

Car moi je dis que l'arbre est ordre. Mais ordre ici c'est unité qui domine le disparate. Car cette branche-ci porte son nid d'oiseaux et cette autre ne le porte point. Car celle-ci porte son fruit et cette autre ne le porte point. Car celle-ci monte vers le ciel et cette autre penche vers le sol. Mais ils sont soumis, mes généraux, à l'image des revues militaires et ils disent que sont en ordre les objets seuls qui ne diffèrent plus

les uns des autres. Ainsi, si je les laissais faire, ils perfectionneraient les livres saints qui montrent un ordre lequel est sagesse de Dieu, en mettant en ordre les caractères dont le premier enfant venu verrait bien qu'ils sont tous mêlés. Ainsi, les A ensemble, les B ensemble, les C ensemble, et ainsi disposeraient-ils d'un livre bien en ordre. Un livre pour généraux »[76].

Dans une province pour généraux, on grouperait les enseignants ici, les plombiers et les médecins là, les femmes un peu plus loin, les enfants ailleurs. Dans une province en ordre véritable, on met un peu de tout partout : un curé, un médecin, un instituteur, un notaire, un plombier, un marchand, un chanteur, un musicien, comme il y a dans le corps un coeur, des yeux, des oreilles, des pieds, des mains.

Paix est le nom de l'ordre ainsi conçu. Il y a une paix, une tranquillité, fruit de la violence. On peut forcer des citoyens à demeurer tranquilles. Mais ils ne le sont ni facilement ni longtemps en dehors de la place qui leur convient. La paix solide et durable est fruit de l'ordre authentique.

La société résulte ainsi de « l'ordre établi » (l'expression se trouve chez Aristote) entre ceux qui habitent une même cité[77]. L'expression n'avait, à l'origine, rien de choquant. Il ne s'agissait pas d'un ordre établi par la force, mais d'un ordre établi dans le respect des goûts, des aptitudes et de la préparation de chacun. Ceux qui se révoltent contre « l'ordre établi » se révoltent contre un ordre qu'ils considèrent comme une camisole de force, un lit de Procuste.

L'authentique ordre établi, que l'on peut appeler statique, permet à la société d'exister, comme existe le corps humain par un certain arrangement des parties. Et la société existe pour fonctionner. L'ordre statique n'est pas un but ; il est la condition d'atteinte du but qu'on se fixe en se formant en société. Dynamique est ce second ordre de la société. Il est ordre au bien commun.

La paix au sens d'ordre, et d'ordre comme nous l'avons entendu, est d'une importance qu'on ne saurait exagérer. Quand la paix ne règne plus, écrit saint Thomas, non seule-

ment la vie en société n'est d'aucune utilité, mais elle devient un fardeau pour les membres qui la composent[78]. Quand la trachée-artère ne conduit plus d'air au poumon cesse bientôt l'agrément d'être main ou oeil dans ce corps humain, qui n'est plus humain pour longtemps, d'ailleurs.

Le chef de la communauté doit s'appliquer avant tout à procurer aux membres de la société à laquelle il préside la tranquillité de l'ordre ou la paix. Et saint Thomas de noter que la valeur d'un gouvernement se mesure au succès qu'il obtient dans son rôle d'ordonnateur, de pacificateur[79]. Cet ordre n'a rien à voir avec l'ordre que l'on établit et maintient avec des tanks.

J'avais songé à intituler cet essai : le chef ou le sacrement de l'ordre. Le sacrement est un signe. Un signe, c'est une chose qui en évoque une autre : un drapeau en berne suggère l'idée d'un grand mort. Un chef doit éveiller l'idée d'ordre. Le chef met de l'ordre, rétablit l'ordre, maintient l'ordre et ordonne tout au bien commun.

3. Le bien commun

« L'intérêt commun porte les hommes à se réunir dans la mesure où cette union peut contribuer pour chacun au bonheur de la vie »[80]. L'intérêt commun, c'est l'intérêt partagé par tous, d'une part. D'autre part, l'intérêt porte sur quelque chose. Par exemple, tel groupe d'individus s'intéressent à la musique. On dira d'eux qu'ils ont un intérêt commun et que cet intérêt, c'est la musique ; ils s'intéressent tous à la musique.

L'intérêt commun, dans la société, a pour objet le bien commun. Le bien commun est doublement tel : d'une part, il est cher au coeur de chaque citoyen ; d'autre part, il ne peut être réalisé sans la collaboration de chacun.

Concrètement, le bien commun, c'est l'ensemble des conditions du bonheur humain, conditions réalisées par la collaboration de tous. En effet, le bonheur, comme nous l'avons

vu, exige une quantité de choses : hôpitaux, écoles, routes, vêtements, etc. C'est par l'effort de tous et de chacun que toutes ces choses sont offertes aux citoyens.

Le bien commun n'est donc pas le bonheur, mais les conditions du bonheur. Le bien commun une fois réalisé, j'accède au bonheur par ma participation personnelle au bien commun. Le bonheur s'acquiert par la participation de chacun au bien réalisé par les efforts de tous.

On voit ainsi comment la société est le moyen que l'homme se donne pour parvenir au bonheur. La primauté du bien commun sur le bien particulier devient ainsi la primauté du moyen nécessaire par rapport à la fin à réaliser, en l'occurrence le bonheur. Le bien commun est premier parce que le bien particulier (ou le bonheur) ne peut être atteint si le bien commun ne l'a pas d'abord été.

Qui a bien vu ce point comprend Marc Aurèle quand il écrit : « Ce qui n'est pas utile à l'essaim n'est pas utile à l'abeille non plus »[81]. « Celui qui cherche le bien commun obtient comme conséquence son bien particulier. » Et ceci : « Le bien de la partie est impossible sans le bien du tout. ».

Toute amélioration du bien commun permet une participation plus enrichissante. Sous cette lumière, on est en mesure de comprendre comment Valère Maxime a pu dire des anciens Romains qu'à vivre riches dans un empire pauvre, ils préféraient vivre pauvres dans un empire riche. Ce n'est pas facile à comprendre. Mieux vaut rouler en Volkswagen sur une autoroute que de cahoter en Cadillac sur un chemin de brousse.

Aucune opposition véritable, donc, entre mon bien personnel et le bien commun entendus comme il se doit. Il reste qu'on parle communément de « sacrifices au bien commun ». Ce sont les spectateurs qui parlent ainsi. L'acteur ne dit pas qu'il se sacrifie au bien commun. Le soldat qui défend sa patrie ne parle que d'un devoir qui le grandit. S'il s'y soustrayait, il aurait honte de vivre. En face d'un choix authentique, c'est-à-dire entre deux biens, il prend le meilleur, laisse l'autre. C'est en badinant que l'on parle du sacrifice de toutes les autres femmes que ferait l'homme qui se marie.

Quand le bien particulier vient en conflit avec le bien commun, c'est immanquablement parce que le bien particulier n'est qu'apparent. L'harmonie existe toujours entre le bien particulier bien compris et le bien commun bien compris. « Il ne faut pas croire que vivre pour l'Etat soit une servitude ; c'est plutôt un moyen de salut »[84]. Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps, écrit Rousseau. Ce qui signifie qu'on le forcera à être libre[85]. Ni pour Rousseau, ni pour Marx, ni pour Marcuse la liberté n'est licence ; elle est la plénitude d'un être qui a réalisé toutes ses virtualités. Forcer quelqu'un à se réaliser, c'est le forcer à être libre.

4. La nécessité de l'autorité

« Si nous avons un prince, disait Pline à Trajan, c'est afin qu'il nous préserve d'avoir un maître »[86]. Pourquoi ? Parce que l'autorité est naturelle : si vous la refusez, elle s'imposera. Partout, d'ailleurs, de temps immémorial, par la force de l'habitude, de l'évidence ou de la nécessité, chaque peuple, chaque groupement s'est donné un chef : les Huns ont eu Attila ; les Mongols, Gengis Khan ; Cuba a Castro ; la CSN, Marcel Pepin.

Ironie des choses, les clans qui se forment dans le dessein d'abattre le pouvoir en constituent un chez eux. Leader de ceux qui ne veulent pas de chefs. Etonnante fonction ! Mais cela montre que dans l'état actuel des choses et des hommes, les objectifs ne s'atteignent pas tout seuls. Quand tout ira tout seul, il ne sera pas nécessaire qu'on s'excite pour le faire aller. Mais, pour le moment, quel objectif n'a pas son champion ? Il est superflu de donner des exemples.

Qu'en sera-t-il dans la « société de demain », comme ils disent, quand « l'homme nouveau » aura remplacé le « vieil homme » (vieux vicieux, vieux lâche, vieux menteur) ? Tant mieux si, alors, il n'y a plus de chefs, plus de hiérarchie ; s'il n'y en a plus parce qu'il n'en est plus besoin. En attendant, nous devons prendre les hommes tels qu'ils sont : égoïstes et

inégaux. Quand de tels hommes se forment en société, l'autorité s'impose naturellement. Naturellement, c'est-à-dire nécessairement. Si l'on fait semblant qu'il n'y en a pas, on permet à ceux qui l'exercent quand même de le faire sans en porter la responsabilité.

Supposons qu'il n'y ait plus de gouvernement pour examiner les projets de conventions de travail. Les enseignants prépareraient leur convention collective et la signature y serait automatiquement apposée. Les débardeurs prépareraient la leur, qui serait acceptée de la même mécanique façon. Et ainsi des autres associations.

Le ridicule d'un tel régime éclate. Le pays, la province où les conventions seraient automatiquement acceptées, faute d'un pouvoir pour les accorder, les coordonner, courrait à sa ruine. Et je suis convaincu qu'aucun syndicat n'accepterait qu'on signe sans le lire son projet de convention si on lui dit qu'on en fera autant des autres projets. On sait bien, au fond, que le pouvoir, en telle occurrence, est un frein nécessaire.

Supprimons temporairement le ministre des Finances. Chaque ministre soumet son budget : une calculatrice fait l'addition. Pour construire toutes les routes et les ponts nécessaires ; pour bâtir les hôpitaux indispensables, ouvrir des théâtres, des centres culturels, aménager des terrains de camping, quels impôts faudrait-il prélever ?

On pourrait faire une expérience semblable dans l'enseignement. Demandez aux professeurs de religion, de langues, de mathématiques, de dessin, de musique, de culture physique, de sexualité, de conduite automobile, etc., combien il faut mettre d'heures de leur spécialité au programme hebdomadaire. Faites ensuite l'addition. Vous arriverez probablement à cent heures par semaine.

A ces exemples, la nécessité éclate d'un coordonnateur placé au-dessus des ministres, au-dessus des syndicats, au-dessus des individus. Aristote, saint Thomas, Kant et bien d'autres nous en fournissent la raison. En général, écrit Aristote, les

hommes recherchent leur propre avantage et pensent qu'ils doivent se consacrer entièrement à cette occupation[87]. A cause de l'amour désordonné qu'ils se portent en général à eux-mêmes, insiste saint Thomas, les hommes ne s'intéressent pratiquement qu'à leur bien personnel[88]. A tel point que l'espèce s'éteindrait si la nature n'en avait rendu la propagation fort agréable. Enfin, Kant aperçoit dans l'homme un « caractère d'insociabilité qui le pousse à tout diriger dans son sens »[89].

C'est pourquoi une société ne saurait exister sans chef[90]. Sans la présence efficace de quelqu'un qui veille au bien commun, une communauté d'êtres ainsi absorbés dans leur intérêt personnel perdrait vite de vue le but pour lequel elle s'est constituée. Veiller au bien commun, c'est, d'un certain point de vue, se constituer le frein de l'égoïsme naturel des individus. Le chef, c'est l'oeil de Caïn.

Je me suis beaucoup intéressé aux attaques des enseignants contre un ancien collègue devenu ministre. Ce petit fait est gros de vérité. D'une part, on voit les anciens collègues s'étonner que le ministre d'aujourd'hui ne parle pas comme l'enseignant d'hier. Etonnant étonnement, mais combien naturel. On s'étonne que le plombier devenu électricien laisse les intérêts des plombiers pour se consacrer aux intérêts des électriciens.

L'enseignant s'occupe naturellement du bien des enseignants ; le ministre doit s'occuper du bien commun. Sinon, c'est la course à qui mettra le plus grand nombre de ses membres dans le cabinet afin de s'assurer des protecteurs. Si l'ancien collègue avait continué d'être d'abord enseignant, puis ministre, ou ministre des enseignants, il faudrait que les électriciens aient, le plus tôt possible, leur ministre ; les menuisiers le leur ; les policiers le leur ; les artistes le leur ; les sportifs le leur ; les mères de famille le leur ; les jeunes le leur.

Le rôle du chef consiste, dit-on machinalement, à veiller sur le bien commun. Qu'est-ce que ça signifie d'une manière bien concrète ? Deux choses. D'abord, le chef doit faire en sorte que les efforts conjugués et coordonnés de la commu-

nauté qu'il dirige réalisent au mieux tout ce qui est nécessaire pour faire le bonheur de ses sujets : écoles, hôpitaux, routes, théâtres, etc.

Le chef doit voir ensuite à ce que chacun ait sa part du bien commun, des biens amassés par les efforts de tous. A quoi bon des hôpitaux si on ne peut s'y faire soigner ? à quoi bon des écoles et des théâtres si on ne peut s'y instruire ni s'y distraire ?

Peut-être n'est-il pas inutile de distinguer, en terminant ce développement sur la nature sociale de l'homme, entre social et sociable. Nous accolons communément l'épithète sociable à quelqu'un avec qui il est agréable de vivre. Etre social, c'est une chose ; être sociable, c'en est une autre. Tout homme est naturellement social en ce sens qu'il a besoin de la société pour s'épanouir pleinement. Mais tout homme n'a pas le bonheur d'être également sociable.

Saint Thomas avait si peu confiance en la nature sociable de l'homme qu'il écrit : « D'ordinaire, une cité est d'autant plus paisible que sa population est moins souvent réunie. Car les réunions fréquentes donnent lieu aux procès et offrent une matière aux querelles »[91]. Il reste que l'homme est naturellement porté vers ce semblable avec qui il se chicane d'ordinaire. « Ceux mêmes qui n'ont aucun besoin du secours des autres n'en éprouvent pas moins le désir de vivre en leur compagnie »[92].

Pour être heureux, l'homme a donc besoin de la société. Pour être, la société a besoin d'un chef. De tout temps, la société a été comparée à un corps dont les citoyens sont les membres et le chef, la tête. Nous allons maintenant parler des deux qualités principales du chef, la prudence et la justice.

3 La prudence, vertu propre du chef

Annoncer : la prudence, vertu propre du chef, c'est presque une gaffe. Pour beaucoup, la prudence est une attitude de timide ; pour tous, elle exclut la rapidité, l'audace, le risque. Le mot prudence évoque l'idée de précaution craintive ; il dénonce l'assurance contre le danger, la peur du risque, pour ne pas dire la peur tout court. Caricaturant, Zamacoïs lance : « La prudence, c'est la peur marchant sur la pointe des pieds. »

Au mot prudence, le *Petit Larousse* annonce tout simplement : vertu qui fait prévoir et éviter les fautes et les dangers. Dans *Le plan ou l'anti-hasard,* Pierre Massé oppose l'audace à la prudence. Parlant de l'entreprise, il affirme que les direc-

teurs n'ont plus à choisir entre l'audace et la prudence[94]. Comme si la prudence évinçait l'audace ; comme s'il fallait être ou bien prudent ou bien audacieux.

Cette manière de parler n'est pas le fait de ceux-là seuls qui, comme Pierre Massé, connaissent le *Petit Larousse*. Quand l'homme de la rue conseille : « Soyez prudent », il a conscience de suggérer une attitude qui exclut le risque et l'audace. Pour tout le monde, passer aux solutions courageuses, audacieuses, c'est franchir les limites de la prudence notoire.

Qu'un moine du moyen âge (Thomas d'Aquin) fasse de la prudence l'une des deux vertus fondamentales du chef (l'autre étant la justice) passe encore ; mais que Leibniz, cinq siècles plus tard, reprenne : « La justice et la prudence contiennent virtuellement toutes les qualités requises pour bien gouverner», il y a de quoi s'interroger[95].

Le mot prudence, comme tant d'autres, a peut-être déchu de sa noblesse originelle. Pour le savoir, nous remonterons le cours des siècles et chercherons ce qu'il signifiait au temps où on l'a mis en circulation. Parfois, il est indispensable d'étudier ainsi l'histoire des mots à partir de leur étymologie ; on les emploie ensuite avec plus de force, on y mord à plus belles dents.

Si l'on sait que muscle vient du latin *musculus*, petite souris, on voit d'un autre oeil les muscles courir sous la peau de Monsieur Univers. De même pour inculquer, du latin *calx*, talon. Inculquer, c'est enfoncer à coups de talon. Par contre, il arrive que l'étymologie ne révèle rien de la nature de la chose désignée par un mot. L'étymologie ne dévoile rien de la nature du vin appelé *La pissotière de l'Impératrice*, ni son goût ni sa couleur.

1. Tête, chef, intelligence

L'histoire des mots prudence et chef nous promet des surprises. Chef vient de *caput*, tête. C'est banal. L'anglais a

mieux conservé l'étroit rapport qui existe entre les deux mots : Monsieur Untel, « head of... » En français, ce serait un anglicisme de dire : Monsieur Untel, tête du gouvernement du Québec. Mais il me semble qu'on y gagnerait. « Head of... » doit résonner plus dans la tête d'un Anglais que « chef de... » dans celle d'un Français. Tant pis.

Le chef, c'est la tête. Mais la tête ce n'est pas d'abord le chef. La tête, c'est d'abord l'extrémité qui assure la bonne direction de l'animal. Par la suite, le mot a été employé métaphoriquement pour désigner tout ce qui ressemble de quelque manière à la tête de l'animal. De quelque manière, ce peut être par la forme, par la position, par le rôle : la tête d'une épingle, la tête d'un poteau, la tête dirigeante.

Ainsi, parce que le principe directeur des autres membres de l'animal réside dans la tête, on en est venu à appeler tête ou chef l'homme qui dirige les membres d'une communauté. La ressemblance qui fonde alors l'usage métaphorique du mot tête, ce n'est plus la position ni la forme, mais la perfection, le rôle, l'influence. Tel homme est chef non point parce qu'il est placé en tête ni parce qu'il arbore les insignes du chef ; il est chef s'il possède les qualités requises pour diriger.

Or, pour conduire, il faut voir. Et l'on voit par son intelligence. Aussi, au début de sa *Politique*, Aristote affirme-t-il carrément : « Celui qui, par son intelligence, est rendu capable de prévoir doit, selon l'ordre de la nature, commander »[(96)]. Saint Thomas insisterait de façon choquante si le bon sens n'était la chose du monde la mieux partagée. Dans l'introduction de son commentaire sur la *Métaphysique*, on lit : « Selon le voeu de la nature, les hommes vigoureux d'esprit doivent dominer et diriger les autres. » Même idée dans la *Somme contre les gentils* : Ceux qui émergent par leur intelligence doivent également émerger sur le plan politique[(97)]. Je cueille le bouquet au même endroit : « Dans un gouvernement humain, l'ordre normal des choses est enfreint chaque fois qu'un homme accède au pouvoir pour une autre raison que l'éminence de son intelligence ».

Pourquoi ? Parce que le chef doit voir et prévoir. C'est par son intelligence qu'il fait l'un et l'autre. La conclusion

s'impose : la qualité fondamentale du chef, c'est l'intelligence. Mais notre titre annonçait : la prudence, vertu propre du chef. Comment faire le joint ?

2. Intelligence, prudence

Pour rejoindre le titre de ce chapitre, il suffit de dégager les racines du mot prudence. *Prudens, idest porro videns* (prudent, c'est-à-dire qui voit loin), dit saint Augustin dans son discours sur le psaume 73[98]. Au septième siècle, Isidore de Séville recueille cette étymologie[99]. Saint Thomas la fait sienne au treizième[100]. Bref, pour les Anciens et les Médiévaux, le prudent est un homme qui voit loin.

Et comme c'est par son intelligence que l'on voit et prévoit, la prudence n'est rien d'autre que la qualité qui vient perfectionner la capacité de voir et de prévoir, la rendant habile à bien voir et à bien prévoir. Et ainsi, notre titre : la prudence, vertu propre du chef, n'a plus rien d'agaçant. La prudence, c'est l'aptitude à bien prévoir, que l'intelligence a acquise par l'étude et par l'exercice.

Le supérieur qui commande, c'est l'intelligence supérieure repérée et investie du pouvoir. L'expression 'créer supérieur' est révélatrice d'une pratique cocasse. Créer, c'est faire de rien, *ex nihilo*. Créer supérieur, c'est faire un supérieur d'un homme qui n'était point supérieur aux autres. C'est appeler un mouton un lion, une taupe un lynx.

La supériorité à qui revient le commandement, c'est, il va sans dire, la supériorité réelle. Sénèque développe cette idée de bien agréable manière. Parlant des premiers mortels, il écrit à Lucilius : « Un homme était leur guide et leur loi : le meilleur d'entre eux, à l'arbitre duquel ils s'en remettaient ; car l'intention de la nature est de soumettre à ce qui vaut le mieux ce qui vaut le moins : c'est ainsi que les groupements de bêtes brutes ont pour chef le représentant de l'espèce le plus grand ou le plus fort. Ce n'est pas un taureau dégénéré qui marche à la tête du troupeau ; c'est celui qui par sa taille

et ses muscles l'emporte sur les autres mâles ; l'éléphant le plus haut de stature conduit le troupeau. Parmi les hommes, le plus grand, c'est le meilleur. C'était donc pour ses qualités personnelles que le chef était choisi. Aussi régnait chez ces peuples la plus grande félicité où on ne pouvait être le plus puissant sans être le meilleur »[101].

3. La notion ancienne de prudence

Quittons maintenant le palier de l'étymologie. Pour être importante, l'étymologie n'est quand même pas tout. L'étymologie, c'est l'ancre qui retient le navire, ce n'est pas le navire.

Pour dégager la notion de prudence, les Anciens prêtaient d'abord l'oreille au langage de tous les jours. Ils notaient des formules comme celles-ci : un voleur prudent, un soldat prudent, un homme prudent. Dans le premier cas, la fin poursuivie est mauvaise ; dans le second, elle ne concerne qu'un secteur de l'activité humaine ; dans le troisième, aucun secteur de l'activité humaine n'est écarté.

Au temps d'Aristote et pendant quelques millénaires par la suite, quand on parlait d'un homme prudent, tout court, on voulait désigner un homme capable d'organiser au mieux non pas un vol de banque ou une vie de boxeur, mais une vie humaine tout entière, de l'orienter vers le bonheur humain total. Aussi croyait-on que l'homme prudent était tout désigné pour diriger la communauté. En effet, celui qui par sa prudence (au sens ancien) vogue vers le bonheur est apte à y conduire aussi les autres[102].

Il est éclairant de savoir qu'Aristote opposait le sage au prudent. Les gens, disait-il, appellent Anaxagore et Thalès des sages et non des prudents. Pourquoi ? Parce qu'ils semblent ignorer ce qui leur est utile alors qu'ils savent des choses merveilleuses, il est vrai, mais inutiles. Et il insistait : l'homme prudent, c'est l'homme habile à conquérir les biens utiles à l'homme, tous les biens utiles à l'homme[103].

Cette vertu, toujours selon les Anciens, est un tout composé de plusieurs parties, comme le corps l'est du coeur, des

poumons, du cerveau, etc. La prudence est faite de prévoyance, d'expérience, de précaution, comme le corps est fait de nerfs, de chair, de membres. C'est donc à l'anatomie de la prudence que nous allons procéder.

4. Les organes de la prudence

L'anatomie de la prudence est plus difficile à faire que celle d'une locomotive ou du corps humain : les parties de la prudence ne se détachent pas aussi bien que les bielles, les pistons, les glandes ou les viscères. Aussi note-t-on des différences chez les Anciens qui ont procédé à l'analyse de cette vertu. Voici ce qu'ensemble ils ont isolé.

Mémoire et expérience

Aristote disait déjà qu'on étudie des maladies mais qu'on soigne des malades, pour rappeler qu'il n'y a pas deux actions concrètes en tout point identiques. Ce n'est qu'en gros que l'histoire se répète. En fait, nous ne nous baignons jamais dans le même fleuve, disait Héraclite à sa façon. Nous ne maudissons jamais les mêmes bourgeois. Nous ne plaignons jamais les mêmes prolétaires. Nous ne commettons ou n'évitons jamais le même adultère. Les circonstances de l'action concrète varient à l'infini.

Le plan qui a conduit à une éclatante victoire dans un cas aboutit à un lamentable échec dans l'autre. Inutile de polycopier les plans de bataille : la stratégie doit chaque fois considérer et inventer. Mais se dégage lentement ce qui arrive dans la plupart des cas et qui constitue, avec le temps, un point d'appui assez solide de l'action concrète. Cette connaissance a nom expérience. Il est fort intéressant de noter que le mot expérience dérive d'un mot latin qui signifie aussi péril. Toute expérience nouvelle comporte du danger, du risque, car il y a toujours une part d'inconnu.

L'expérience, à son tour, suppose que les nombreuses situations qu'un homme a vécues ont laissé des traces dans

sa mémoire. Sans mémoire, rien ne s'accumule ; tout est toujours à recommencer. Il faudrait citer ici, en entier, une magnifique page de José Ortega y Gasset. Résumons-la.

Le psychologue Köhler et bien d'autres ont montré que le chimpanzé et l'orang-outang ne diffèrent pas de l'homme par ce que, rigoureusement parlant, nous nommons intelligence, mais plutôt par la mémoire. Les pauvres bêtes ont beaucoup moins de mémoire que nous. Chaque matin, elles se réveillent dans l'oubli total de ce qu'elles ont vécu la veille. Le tigre moderne est identique au tigre médiéval et au tigre ancien parce que chaque tigre est contraint de recommencer à être tigre comme s'il n'y avait jamais eu de tigres avant lui. Les bibliothèques de sciences tigresses sont encore inconnues.

Au contraire, l'homme accumule le passé, le conserve et en tire profit. Depuis Adam, personne ne fut un premier homme. Que cela lui plaise ou non, chaque descendant d'Adam commence à vivre à un certain niveau de passé accumulé. « Voilà, conclut Ortega, son seul trésor, son privilège, son signe »[(104)].

La docilité, supplément d'expérience

Docilité, un autre vocable à réhabiliter, car il évoque l'élève docile, l'enfant sage. Ce mot, comme tant d'autres, s'est répandu indiscrètement jusqu'aux animaux : un boeuf docile. Mais, à l'origine, il appartenait au vocabulaire de l'enseignement. *Docere,* enseigner. Docilité en vient. La docilité, c'est la qualité de qui sait écouter. C'est en ce sens tout à fait noble que la docilité est une partie de la prudence. L'homme prudent sait écouter.

Cette disposition s'impose comme une partie intégrante de la prudence du fait, comme nous l'avons déjà relevé, que la prudence règne sur un domaine où la diversité est en quelque sorte infinie. Il s'ensuit qu'un homme est incapable de peser à lui seul toutes les circonstances qui entourent une action. Pour calculer l'aire d'un aéroport, il n'est pas nécessaire de consulter; pour en choisir l'emplacement, c'est différent.

Dans les choses qui appartiennent au domaine de la prudence, où rien n'a la rigueur des mathématiques, le chef a éminement besoin d'être conseillé. En son langage, saint Thomas dit que le chef doit être docile. Ce mot étant devenu péjoratif, on l'a remplacé par la formule : savoir écouter, mais la réalité signifiée est toujours la même[105].

Je me crois justifié de répéter ici le conseil que saint Benoît donne dans sa *Règle,* et dont j'ai parlé dans l'introduction. S'agit-il de problèmes de routine, s'en tenir à l'avis des anciens ; s'agit-il, au contraire, d'une affaire difficile, que l'abbé consulte même les plus jeunes. Il ne serait pas étonnant que la solution d'une affaire insolite vienne de l'un d'eux plutôt que des anciens.

La « solertia »

La « solertia »? Avant de traduire ce vocable du charabia scolastique, penchons-nous sur la chose qu'il véhicule. La « solertia » est une sorte de contraire de la docilité. Par la docilité, on apprend d'un autre ce qu'il est opportun de faire; par la « solertia », on le découvre soi-même et rapidement.

Cette aptitude à découvrir soi-même et rapidement (j'insiste sur rapidement) la ligne de conduite à suivre est nécessaire à la prudence, car les conjonctures abondent où le chef doit faire vite et seul : vite, faute de temps ; seul, faute de conseillers[106].

Pour saint Thomas, la promptitude à se prononcer, loin d'être signe d'imprudence, est le signe d'une prudence parfaite[107]. Voilà qui ne cadre plus beaucoup avec notre étonnante prudence, qu'Alain caricature on ne peut mieux dans ses *Propos*[108]. Dans son dernier voyage en *Utopie,* il a visité Dindon-Collège, l'Ecole supérieure des Gouvernants. On lui a présenté le plus brillant élève de l'institution. Sa valeur a éclaté quand des citoyens vinrent demander de l'aide parce que leur maison brûlait. Il répondit en vingt pages que le problème serait étudié. Et le Directeur de l'Ecole des Gouvernants de faire remarquer : « Ce jeune homme ira loin ».

Le mot « solertia » est peut-être barbare; la chose qu'il signifie est merveilleuse et rare. Je décrirais la « solertia » comme une sorte de propriété qu'ont certains esprits de jeter des éclairs de génie dans les situations difficiles et pressantes, comme d'autres en attrapent la diarrhée. Le mot *éclair* signifie la rapidité qui caractérise, au besoin, la décision de qui possède cette qualité; le mot *génie* signifie que cette qualité dépend plus de la naissance que de l'exercice[109]. Le génie qui est une longue patience n'est pas du génie authentique.

Joseph Basile, dans *La formation culturelle des cadres et des dirigeants,* coiffe quelques pages du titre : *La prospective.* La phrase qui m'intéresse est même en italique dans le texte. L'avenir a besoin de chefs capables de « résoudre rapidement l'inédit »[110]. Il en conclut à la nécessité pour eux de maîtriser la prospective. La prudence ancienne, avec sa « solertia », y pourvoit.

Les Anciens ont toujours enseigné que chaque action concrète comporte de l'inédit : on ne rase jamais la même barbe. Ils ont vu, aussi, que le chef devait être apte à prendre, parfois, des décisions rapides. La qualité nécessaire en de telles conjonctures, c'est la « solertia », pour eux, la prospective pour nous. Sous des mots différents, on découvre la même qualité.

Certains naïfs croient que les machines à décisions régleront tout. Ils sont, devant les machines, comme les sauvages devant les forces de la nature. Nous assistons à la naissance d'une nouvelle mythologie. La mystérieuse machine agit comme le tonnerre sur les sauvages. Nous avons besoin d'un Lucrèce pour démystifier la machine comme le poète a démystifié la nature.

Pourtant, le père de ces machines, Norbert Wiener, nous avait mis en garde : « Malheur à nous si nous laissons la machine à décision nous guider sans avoir examiné auparavant les lois de son action. La machine ne saurait, en aucun cas, décider autrement que par les éléments qu'on lui donne. Jamais elle n'aura d'intuitions et jamais elle ne pourra aimer. Transférer sa responsabilité à la machine, c'est lancer sa res-

ponsabilité au vent et la voir revenir portée par la tempête »[111].

La prévoyance ou providence

« Messieurs les moutons, dit le berger d'Alain, je suis votre prévoyance qu'on dit plus noblement providence »[112]. Mais comme les deux vocables providence et prudence signifient étymologiquement la même chose, le fait de voir loin, on pourrait croire que la prévoyance s'identifie à la prudence au lieu d'en être une partie. Cette petite difficulté nous fournit l'occasion de souligner que c'est précisément parce que la prévoyance en est la partie essentielle que la prudence a un nom qui signifie prévoyance.

Saint Thomas définit en un mot que l'on reconnaîtra facilement le rôle de la providence ou prévoyance : *prospicere*[113]. La prudence est essentiellement prévoyance. Parce qu'elle porte sur l'avenir. On se remémore le passé; on voit le présent; on prévoit l'avenir. Il est facile pour l'historien de déclarer que telle mesure a causé tel échec; que telle autre mesure a contribué au succès. La tâche de la prudence est de prévoir les moyens qui serviront la cause et d'écarter ceux qui la desserviraient.

La providence, qui prévoit et pourvoit, constitue donc la partie principale de la prudence. Toutes les autres parties (expérience, docilité, précaution) tendent à ce que le prudent prévoie davantage et pourvoie mieux, afin d'assurer l'obtention de la fin visée. La prudence authentique est au service d'un bien à conquérir; elle n'a rien à voir avec cet art d'éviter le pire, que nous désignons maintenant du nom de prudence.

La circonspection

Le mot circonspection vient du latin *circum-spicere*, regarder autour de soi. Encore une fois, les circonstances de l'action concrète varient à l'infini. Et l'action ne peut être parfaite sans en tenir compte. En temps ordinaire, on observe le principe que la violence appelle la violence : *abyssus abyssum invocat*. Mais quand la violence, après avoir fait écla-

ter les carreaux, menace de faire sauter la maison, ce serait un suicide de n'y point déroger.

Par la prévoyance, on voit que tel moyen convient, *de soi,* à l'obtention de telle fin; la circonspection dit si le moyen qui convient de soi convient également dans telles circonstances déterminées. Un certain démon, dit-on, se chasse par le jeûne. Ce moyen devient inapplicable quand le 'possédé' est un tuberculeux en cure au sanatorium.

Déjà Aristote avait remarqué qu'en démocratie les citoyens, parce qu'ils sont tous égaux en liberté, ont vite fait de se croire égaux en compétence et entendent tout discuter et tout trancher. Au douzième siècle, Averroès déplorait la même incontinence. Il en faisait la cause de la confusion indescriptible qui régnait alors dans les idées.

La situation n'a guère changé. Parce qu'on a émerveillé dans un concours sur Tintin, on est appelé à se prononcer sur la guerre du Vietnam. Parce qu'on excelle à faire rire, on se croit théologien et l'on juge *Humanae Vitae,* par exemple. La supériorité sur le point le plus discutable confère la supériorité absolue. Bref, on ignore la circonspection. On n'est plus attentif aux circonstances : on passe inconsciemment de la scène à la théologie, du sport à la politique.

La précaution

Le mot précaution, du latin *cavere,* prendre garde, attire l'attention sur un mal à éviter. Tel qu'on l'emploie dans le langage courant, le mot prudence en est un synonyme. L'homme prudent, c'est l'homme qui prend ses précautions, qui se met en garde contre le danger. Le mot prudence a donc fini par s'identifier à l'une des parties de la prudence. A la partie honteuse.

La fonction noble de la prudence, c'est de peser les différents moyens d'atteindre une fin, de choisir et de mettre en oeuvre les meilleurs. La prudence porte donc essentiellement sur un bien à atteindre. Mais comme il est très difficile à l'homme d'atteindre les fins qu'il poursuit (Aristote, dans

un moment de pessimisme, sans doute, a écrit : Il arrive bien rarement aux hommes d'atteindre la fin qu'ils se proposent)[114], la précaution devient nécessaire pour prévenir les nombreux dangers qui menacent de paralyser ses moyens.

Quand l'accent porte sur l'attention à éviter les dangers au lieu de porter sur l'effort pour atteindre le bien, la précaution gêne l'action, la freine, au lieu de la rendre parfaite. La précaution comme partie de la prudence, nous rappelle que les meilleurs moyens peuvent se briser sur des obstacles qu'il faut tenter de prévoir et de contourner.

5. Prudence et prospective

Ce pèlerinage aux sources de la prudence antique et médiévale renouvelle l'intérêt de la lecture des théoriciens de la prospective. Gaston Berger, dans *Phénoménologie du temps et prospective,* écrit : « Le sens de 'prospectif' est évident. Formé de la même manière que 'rétrospectif', ce mot s'oppose à lui pour signifier que nous regardons en avant et *non plus* en arrière. Une étude rétrospective se tourne vers le passé, une recherche prospective vers l'avenir »[115]. Ce petit 'non plus' que j'ai moi-même souligné nous reporte à un soir de découverte d'Amérique. Pourtant, c'est un retour en Amérique et non une découverte de l'Amérique. La prudence ancienne, dont on faisait naguère encore (Leibniz) la vertu propre du chef, regarde vers l'avenir, vers l'avenir à deviner et à organiser afin qu'il tourne à l'avantage de l'homme total.

Il est intéressant de noter ensuite que la première règle de l'attitude prospective est décrite en deux mots par Gaston Berger : *Voir loin*[116]. « L'attitude prospective ne nous tourne pas seulement vers l'avenir. Il faut ajouter qu'elle nous fait *regarder au loin.* (...) La prospective est essentiellement l'étude de l'avenir lointain. » Ici, encore, coïncidence parfaite avec la prudence ancienne : *porro videre.*

Enfin, la cinquième règle de l'attitude prospective : *Penser à l'homme*[117]. « La prospective ne s'attache qu'aux faits humains, commente Gaston Berger. Les événements cos-

miques ou les progrès de la technique ne l'intéressent que par leurs conséquences pour l'homme. » Aristote, dans son *Ethique*[118], dit et redit sans cesse que la prudence a pour objet ce qui est propre à l'homme, ce qui peut tourner au profit de l'homme considéré dans sa totalité.

La qualité dont nous parlons est réhabilitée. Il importe peu, au fond, qu'on l'appelle une vertu, que cette vertu ait nom prudence. Ce qui importe, c'est qu'on vive les yeux braqués sur l'avenir; qu'on regarde au loin, qu'on essaye de prévoir afin de pourvoir. Pour désigner cette attitude ancienne, on a fabriqué un mot nouveau : *prospective.*

Le mot est nouveau, mais l'attitude et la qualité qu'il signifie sont anciennes. C'est la prudence antique et médiévale qui rentre en scène avec un autre masque. Prospective, du latin *prospicere.* Et c'est précisément le mot par lequel le moyen âge décrit la prévoyance, acte essentiel de la prudence[119].

Les considérations actuelles sur la prospective ne font, en somme, qu'expliciter le programme que la prudence ancienne traçait déjà aux chefs, et développer des méthodes de pénétrer l'avenir pour le faire ce que nous voudrions qu'il fût. Mais, je le répète, l'idée de se tourner vers l'avenir, d'y regarder au loin, de centrer toute l'affaire sur l'homme est une idée millénaire.

Si le mot prudence vous agace, dites prospective, mais sachez que vous ne dites rien de plus. Les méthodes de « prospection » de l'avenir ont évolué, mais c'est toujours le même avenir que l'on « prospecte » et que l'on prospecte forcément à partir du passé et du présent. Une demi-heure avant l'invention de la télévision, aucun génie ne pouvait déterminer son rôle futur en éducation.

4

Le chef, gardien de la justice

Tout chef est constitué gardien de la justice, écrit Aristote dans son *Ethique*[120]. Aussi, poursuit-il, nous refusons le pouvoir aux humains pour le confier à la raison. Refuser le pouvoir aux humains, c'est le soustraire à la cupidité, à l'ambition, à la tyrannie, qui l'utiliseraient à leurs fins. Le confier à la raison, c'est le confier à la vertu, dont la raison est le sceau.

Platon étaye d'amusantes comparaisons cette idée qu'Aristote lui emprunte. Imitons la conduite que nous tenons envers notre petit bétail. Ce ne sont pas des boeufs que nous choisissons pour conduire les boeufs; ce ne sont pas des chèvres que nous préposons à la direction des chèvres. Mais des hommes,

c'est-à-dire des êtres d'une espèce supérieure. Faisons ainsi pour la conduite des hommes. L'homme d'une espèce en quelque sorte supérieure, c'est l'homme vertueux[121].

Le gardien de la justice doit être un homme juste. Un soldat peut ne pas avoir la pureté d'un ange ; un citoyen tempérant, ne pas avoir le courage d'un Achille; mais on ne fera jamais un gardien de la justice avec un escroc. Aussi les deux vertus fondamentales du chef sont-elles la prudence (au sens où nous l'avons entendue) et la justice[122].

1. Le droit, ou le juste ; les droits acquis

La justice, comme son nom l'indique *(justitia,* de *jus,* droit) porte sur le juste ou le droit. On dit d'une balance qu'elle est juste. La première fois qu'on l'a dit, c'était d'une balance à deux plateaux. La balance était juste parce que les deux plateaux, également chargés, reposaient sur la même horizontale. On parle de viser juste. Viser juste, c'est tirer ni à gauche ni à droite, ni en haut ni en bas, mais au coeur de la cible. On parle quotidiennement de juste salaire. Un salaire est juste quand il est proportionné au service qu'il rémunère.

Chaque fois que nous parlons de juste, nous sommes en présence de deux choses, et ces deux choses sont dites justes parce qu'elles sont ajustées, proportionnées, qu'elles présentent une certaine égalité. Le soulier qui fait juste, c'est le soulier qui est en quelque sorte égal à mon pied. Le juste salaire, c'est le salaire égal au service que je rends. La juste charge de travail, c'est la charge égale à mes forces. Qu'est-ce que le juste ou le droit ? demande Alain. Et il répond : « C'est l'égalité »[123].

L'idée d'égalité est essentielle à la notion de justice. Nous finissons par la dégager des vocables courants, mais il faut déplorer la maladresse des fabricants de mots. Les mots usuels en ce domaine (justice, droit, juge, tribunal) ont perdu beaucoup de force si on les compare aux vocables grecs, leurs ancêtres. En grec, les mots qui désignent le droit, la justice,

le juge, le tribunal ont la même physionomie. Et, au simple niveau de l'étymologie, tous expriment l'idée d'un partage en deux parties égales[124].

Déplorons que nos vocables relatifs à la justice ne disent pas plus haut l'idée d'égalité qui leur est commune. On se serait habitué à appeler les juges des égalisateurs et les tribunaux des égalisatoires. La justice y aurait peut-être moins perdu. De toute façon, en dépit des mots, qui dit droit dit égalité.

Or l'égalité engendre le dû. Le salaire égal au service que je rends, je l'exige. La charge trop lourde pour mes forces, je la fais alléger. La charge trop légère ... Ces exemples laissent déjà entendre de quelle égalité il va s'agir. Il en existe, en effet, plus d'une sorte. Nous le verrons en son lieu.

Parlant de droit, relevons une expression qui court maintenant sur toutes les lèvres : *droits acquis*. Quand un syndiqué parle des droits acquis, il entend des avantages sur lesquels il est interdit de revenir ; des avantages concédés une fois pour toutes.

Cependant, on ne fend pas les cheveux en quatre en se demandant si, dans l'esprit de plusieurs, l'ordre des termes n'est point renversé. Chez beaucoup, l'acquis devient droit. A-t-on signé une convention stipulant vingt périodes d'enseignement par semaine, ou trente-deux heures de travail, on en parle en termes de droits acquis. Le salaire de la convention précédente est un droit acquis.

Comportement de Polynésiens syndiqués. On ne peut avoir définitivement droit à vingt périodes d'enseignement, à trente élèves par classe, à trente-deux heures de travail, à un mois de congé. Le travailleur a le droit de travailler, de travailler raisonnablement, d'être justement rémunéré, de jouir d'un congé. Mais il n'a pas droit à un salaire qui augmente constamment, à un congé qui allonge sans cesse, à une semaine de travail qui raccourcit de convention en convention.

Ces précisions dépendent des circonstances. Ce n'est jamais « une fois pour toutes » en ces matières. Bref, ce ne sont pas matières à droits acquis.

2. Le rôle de la justice

La justice porte donc sur le droit, c'est-à-dire sur ce qui est dû à autrui en raison d'une certaine égalité. Elle tend à réaliser l'égalité. Concrètement, elle proportionne le salaire à la tâche accomplie ; le prix à l'objet cédé ; l'amende au délit ; le langage à l'interlocuteur.

Saint Thomas insiste : *réaliser* l'égalité. Déterminer le salaire dû pour un service, c'est préparer la voie à la justice ; ce n'est pas encore la justice. La justice règne quand le salaire déterminé par la loi ou la prudence est versé. Il parle encore « d'exécution de la justice »[125]. L'acte propre de cette vertu, c'est de rendre à chacun ce qui lui est dû ; rendre, par opposition à déterminer[126]. On n'est pas juste pour avoir dit en se tordant les mains et en s'éteignant le visage que le blé qui pourrit dans nos greniers devrait être servi sur la table des affamés.

La justice qui détermine, c'est l'échelle des salaires ; la justice qui réalise, c'est le chèque de paye. On n'achète pas ses pommes de terre avec une échelle de salaires. La justice qui détermine, c'est l'ordonnance du médecin ; la justice qui exécute, c'est le médicament. On ne guérit pas ses maux de tête en lisant l'ordonnance du médecin.

3. Justice commutative et justice distributive

Rien de bien savant dans cette distinction : le *Petit Larousse* la mentionne, nos politiciens l'utilisent. Ces épithètes, un tantinet pompeuses, rappellent que dans une société il existe des rapports horizontaux et des rapports verticaux. Les rapports horizontaux, ce sont les rapports des parties entre elles : moi et l'autre ; les rapports verticaux, ce sont les rapports du tout aux parties.

La justice qui veille sur l'égalité des rapports horizontaux tire son déterminatif, commutative, du latin *commutare,* échanger. La justice commutative, c'est la vertu qui veille à

ce que l'égalité règne dans les échanges. Qui veille à ce que personne ne donne un oeuf pour un boeuf. Et c'est fort justement qu'on la définit comme la vertu qui règle les échanges, car les échanges tressent les liens de la société. Sans le besoin d'échanger, la société se disloque. La vie sociale est essentiellement échange de services : l'un construit, un autre habille, un autre guérit. La justice commutative veille afin que les échanges soient justes, que personne ne donne ses services quand d'autres les vendent à prix d'or. Que les cris des chanteurs, les gags des comédiens, vaillent de l'or ; les sueurs des travailleurs, de la balle.

Le rôle et l'importance de la justice distributive sont tout aussi faciles à voir. On se réunit en société pour atteindre, en équipe, un bien qu'on est incapable d'atteindre seul. Ce bien commun, ce bien amassé en commun, en équipe, il faut le distribuer. Il est fait d'écoles, d'hôpitaux, d'assistance sociale, d'emplois de toutes sortes. Comment le partager ? On appelle justice distributive la vertu qui préside à cette distribution.

Cette distribution doit se faire justement, donc également, mais suivant l'égalité qui caractérise la proportion géométrique. Soit la proportion géométrique suivante : 2 : 3 :: 4 : 6. Il y a vraiment là une égalité : le premier rapport (2/3) égale le second (4/6). Les termes du premier rapport n'égalent pas les termes du second : 2 n'égale pas 4, 3 n'égale pas 6, mais le premier rapport égale le second. En politique, ça veut dire ceci : un professeur n'égale pas un ministre, dix mille dollars n'égalent pas trente mille dollars. Mais dix mille pour un professeur, c'est comme trente mille pour un ministre. Voilà l'égalité que la justice distributive a de tout temps et dans tous les pays cherché à faire régner.

En feignant d'ignorer ce genre d'égalité, Alain se donne une facile occasion de charger la justice distributive[127]. Il montre, en se basant sur de nombreux exemples, que la justice distributive est inégalité et non égalité. Partant, c'est à tort qu'on la désigne du nom de justice.

Rien de plus facile que de montrer l'inégalité inhérente à la justice distributive : elle saute aux yeux. Aucun des théoriciens du partage proportionnel ne dira que dix mille

égale trente mille. Il y a donc là inégalité. Mais ils prétendent aussi qu'un éboueur n'égale pas un professeur, qu'un professeur n'égale pas un ministre. La justice est donc forcée de se réfugier dans une égalité de proportion : cinq mille pour un boueur, c'est comme dix mille pour un professeur et comme trente mille pour un ministre. Est ainsi bafouée cette idée chère à Alain : Une heure d'homme vaut une heure d'homme[128]. Parce qu'un homme vaut un homme[129].

En tenant ces propos, Alain dit qu'il voit rouge[130]. Mais, en fait, il voit plus rouge que les rouges. Dans le *Petit dictionnaire philosophique*[131], on lit : « Le socialisme a pour principe la répartition des biens matériels selon le travail fourni ». Le principe est retourné en tous sens : « Chacun reçoit une quantité de produits conforme à la quantité et à la qualité du travail fourni ». Et encore : «La part du travailleur dans le produit collectif dépend de sa participation au travail social, de la quantité et de la qualité du travail fourni ». Alain n'a donc pas tout à fait raison quand il dit : l'idée rouge, c'est l'idée socialiste. Il aurait même carrément tort ; les marxistes qualifient sa position d'égalitarisme petit-bourgeois[132].

Mais les marxistes distinguent deux étapes dans la formation de la société communiste. Le mot socialisme désigne la première ; le mot communisme recouvre la seconde. Il est intéressant de noter que, selon eux, le passage n'est possible que si l'on a développé « un travail hautement productif, capable d'assurer l'abondance des articles de consommation »[133]. Cette idée détonne à des oreilles qui vibrent encore des attaques récentes et répétées contre la société de consommation. De part et d'autre, le but semble tout à fait le même et fort naturel : « Satisfaire au maximum les besoins matériels et culturels toujours croissants en augmentant et en perfectionnant la production »[134].

Dans *L'Utopie,* Thomas More écrit : « Toute cité est divisée en quatre secteurs. Le centre de chacun d'eux est occupé par un marché où les objets confectionnés dans chaque ménage sont acheminés et répartis par espèces dans des magasins. Chaque père de famille vient là demander *tout* ce dont

il a besoin pour lui et les siens et il l'emporte sans paiement, sans compensation d'aucune sorte. Car pourquoi rien refuser à personne *lorsqu'il y a abondance de tous biens* et que nul n'a à redouter que son voisin demande plus qu'il ne lui faut ? Et pourquoi en demander trop lorsqu'on sait qu'on ne risque pas de manquer de quoi que ce soit ? C'est la hantise de la pénurie qui rend avide et rapace »[135].

Ce beau rêve de Thomas More, rêve repris par le communisme, suppose l'abondance des objets de consommation ; il suppose des citoyens vertueux. Quelques pays connaissent l'abondance ; aucun, la vertu. La loi commune est encore la loi de la jungle.

Passons pour l'instant. La société où règne « l'abondance des articles de consommation » est mûre pour le communisme. On peut alors abandonner l'ancienne manière d'apprécier un citoyen, qui consistait à mesurer la quantité et la qualité de son travail. Désormais, chacun puise dans le produit collectif non plus selon la mesure de son effort, mais selon la mesure de ses besoins. On écrit sur les drapeaux le principe des vieux communistes français : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins »[136]. A cet échelon, on rejoint Alain. Dorénavant, une heure d'homme vaut une heure d'homme ; on ne tient plus compte de la quantité ni de la qualité du travail fourni.

On ne tient plus compte de la quantité ni de la qualité du travail fourni parce qu'on a affaire à des communistes parfaits. « Le travail authentiquement communiste, écrit Staline, c'est un travail qui répond à un besoin, à une nécessité de travailler pour la collectivité, sans attendre une rémunération »[137].

Inutile de gémir sur notre sort, nous qui vivons à l'époque du socialisme ; inutile de languir après une époque que nous ne connaîtrons sûrement pas. Pour le moment, nulle part une heure ne vaut une heure ; partout, on rémunère selon le travail fourni ; partout, on cherche à satisfaire de mieux en mieux les besoins des citoyens.

Depuis Aristote, en passant par saint Thomas et jusqu'à Mao Tsé-tung, on a tenu et on tient compte du mérite[138]. Aristote a cru pouvoir écrire : « Tout le monde est d'accord que la distribution doive se faire suivant le mérite de chacun »[139]. Suit un mais qui n'annonce rien de bon : « Mais on ne s'accorde pas sur la nature du mérite »[140]. Tout serait apparemment si simple si une heure de travail s'échangeait contre une heure de travail : une heure d'enseignement contre une heure de menuiserie, une heure de plomberie contre une heure de médecine, une heure de confession contre une heure de chanson, une heure de Québécois contre une heure d'Ontarien, une heure de Canadien contre une heure d'Américain.

Mais nous ne sommes pas encore à l'heure de cette grande simplicité. C'est pourquoi nous avons à résoudre des problèmes aussi étranges que ceux-ci : Que vaut une heure de commis par rapport à une heure d'enseignant ? Qui va répondre : les enseignants réunis dans cette salle-ci, les commis réunis dans cette salle-là ? Nul n'est bon juge dans sa propre cause, répète-t-on depuis la plus haute antiquité.

Comment, enfin, trouver une commune mesure entre l'urgent et l'important ? Les ministres peuvent aller passer un ou deux mois dans le Sud ; les éboueurs ne le peuvent pas. Le cerveau le plus puissant ne fonctionne qu'au rythme d'un mètre d'intestin. Sous la menace de se nouer, l'intestin fait ramper le cerveau le plus génial. Ma question tient : Que vaut une heure de boueur par rapport à une heure d'enseignant ?

Revenons à la devise des vieux communistes français : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ». Ce n'est pas cette devise qui les fait communistes ; par elle, ils se situent au coeur de la tradition la plus sereine. N'ayant pas de drapeau où le graver, c'est dans sa *Somme théologique* que Thomas d'Aquin a tracé ce grand principe de toute justice sociale. Il compare le chef d'Etat au chef de famille, qui prépare pour chaque membre de la famille sa mesure de charges et sa mesure de choses nécessaires à la vie[141].

Le ver de la justice distributive

Un vice qui a nom *acception des personnes* menace l'exercice de la justice distributive. La formule est un latinisme, calque parfait de l'*acceptio personarum*. Pour en percevoir le sens et en découvrir toute la force, rappelons-nous que le mot latin *persona* a d'abord signifié un masque de théâtre. Le vieillard qui évolue sur la scène est peut-être un jeune homme arborant une barbe et une calvitie postiches. Apparemment, c'est un vieillard, mais on ne lui octroierait pas sa pension de vieillesse avant d'avoir levé son masque. Il y a donc le masque, l'apparence, et la réalité profonde.

Quant au mot acception, il signifie admettre, accepter, tenir compte. Faire acception des personnes, c'est tenir compte du masque, de l'apparence. Le masque, c'est le superficiel, c'est le faux qui dissimule le vrai. Dans l'acception des personnes, une fausse raison d'accorder un bien se substitue à la vraie. Au lieu de donner l'emploi à la compétence, on le donne à la parenté, à l'amitié.

La justice commutative

La justice distributive, avons-nous dit, tâche à faire régner dans la répartition des biens et des charges l'égalité qui caractérise la proportion géométrique. La justice commutative se réclame d'une autre égalité. Faisons abstraction des personnes, la justice commutative s'occupe de faire régner l'égalité entre les choses. Un sac de pommes de terre vaut tant, une livre de beurre tant, une pinte de lait tant, quel que soit l'acheteur : ministre, professionnel, ouvrier, chômeur. On pourrait trouver à redire, mais on hésite devant la pratique générale. Partout on estampille le prix sur l'objet offert au consommateur.

Si quelque inégalité survient, on rétablit l'égalité en formant une proportion arithmétique. Soit un échange dans lequel on a obtenu 9 contre 5. Comment rétablir l'égalité ? En trouvant le moyen terme qui formerait une proportion arithmétique avec les extrêmes 5 et 9. Ce moyen terme est 7. En donnant 2 à celui qui a obtenu 5 dans l'échange, on retrouve

l'égalité : 7 est échangé contre 7. On échange deux choses égales, ce qui est juste.

Mais les choses ne sont pas toujours aussi simples. Supposons le cas d'un homme qui en frappe, blesse ou tue un autre. Il y a quand même un gagnant et un perdant, un gain et une perte. Le juge va rétablir au mieux l'égalité en imposant une amende au gagnant en faveur du perdant. De même que 9 moins 2 égalaient, tout à l'heure, 5 plus 2 ; dans le cas présent, le juge doit décider que le plaisir de la victoire moins $500. égalent la peine de la défaite plus $500. On voit suffisamment que c'est l'égalité de la proportion arithmétique que l'on cherche dans la justice commutative.

Il y a de multiples façons d'enfreindre le juste échange de services qui fonde la vie en société. Ceux qui échangent des coups abusent de leur appartenance à une société. Ceux qui décochent des médisances, des calomnies minent également la base de la vie en société. Ceux, enfin, qui prennent, tout simplement, sans rien donner en retour (et qu'on appelle communément voleurs) s'adonnent à la manière la plus courante, peut-être, de violer le juste échange. Mais comme le vol présuppose la propriété (voler, c'est s'emparer de ce qui est la propriété d'autrui), il faut dire un mot de la propriété privée.

4. La propriété privée

Les adversaires du droit de propriété sont nombreux et pas tous des chenapans. Sénèque, dont personne ne suspecte la moralité, s'élève avec force contre la propriété privée. Sottise que cette voracité humaine, avide de possessions individuelles, de propriétés particulières, et incapable de se croire possesseur d'un bien qui appartient à tous[142].

Saint Thomas More (j'exhibe ce saint que vous devez voir) dans son *Utopie* est encore moins tendre envers la propriété privée : « Je suis donc convaincu que les ressources ne peuvent être réparties également et justement, que les affaires

des hommes ne peuvent être heureusement gérées si l'on ne supprime la propriété privée »[143]. « Il existe des remèdes qui soulagent le mal de la propriété privée, mais aucun qui le guérisse. Tant que subsistera ce régime, le corps social ne recouvrera ni la force ni la santé.»

Si l'évidence crevait les yeux, on ne verrait pas le monde partagé en deux camps sur le problème de la propriété privée. Il est facile d'aligner des arguments en faveur de la propriété privée, facile d'en aligner contre. Aussi importe-t-il non seulement de peser mais de soupeser pour se former une opinion.

L'accord est fait sur un point : la nature met à la disposition des hommes une grande abondance de biens pour subvenir à leurs besoins. Chaque être humain a droit, un droit strict à sa part. Aussi, quand saint Thomas se demande : Dans le cas de nécessité, ne peut-on pas voler ? il répond que si. La raison : quand la propriété s'étend au point de priver un homme de ce qui lui est nécessaire, elle viole le droit naturel plus profond de chacun à la part qui lui revient. Celui qui est dans une urgente nécessité peut donc prélever sur la propriété d'autrui la part qu'on aurait dû lui octroyer[144].

Le droit de propriété, en supposant pour l'instant qu'il en soit un, doit s'épanouir dans le respect de la fin des biens extérieurs : subvenir aux nécessités des hommes. La propriété dévie si elle empêche les biens extérieurs de mieux satisfaire les besoins des hommes.

En *Utopie,* on raisonne ainsi : « Une guerre se justifie éminemment lorsqu'un peuple refuse l'usage et la possession d'un sol à des gens qui, en vertu du droit résultant de la nature, devraient trouver de quoi se nourrir, alors que lui-même ne s'en sert pas, mais le laisse comme un bien inutile et vacant »[145].

D'autre part, il est évident qu'on prend un moindre soin de son loyer que de sa maison ; on conduit plus rudement la voiture louée que la sienne ; on trime moins dur quand les pommes de terre roulent au caveau commun.

De telles raisons en ont convaincu plus d'un que la propriété privée est nécessaire. Il y a une plus grande abondance de biens à échanger quand chacun travaille pour son propre compte. Un jardin cultivé pour son propre compte rapporte autant qu'un champ cultivé en commun.

L'abondance que les marxistes considèrent comme une condition préalable au passage à l'échelon supérieur du communisme est plus vite obtenue par la propriété privée que par sa suppression. La preuve commence à s'en faire. Le levier qu'Archimède cherchait pour soulever le monde c'est l'intérêt personnel.

Ici, plus que partout ailleurs, évitons de faire les anges. Je connais peu de travailleurs qui feraient des heures supplémentaires si le chèque devait aller au ministre des finances pour le soulagement des nécessiteux. C'est avec le levier de l'intérêt personnel qu'on peut espérer soulever le monde de la misère.

Quand les anges communistes commenceront à naître et à se multiplier, ces anges qui travaillent par besoin de travailler, dédaigneux de la rémunération, nous aviserons à d'autres moyens. Pour le moment, suivant le conseil de Rousseau, prenons les hommes tels qu'ils sont[146].

La tentative d'Aristote pour tout concilier mérite d'être relevée. Sa position occupe un certain milieu entre la suppression complète de la propriété privée et son acceptation illimitée. Pour que les biens soient abondants et de bonne qualité, la propriété privée est nécessaire ; pour que personne ne soit privé de sa part, leur usage doit demeurer commun de quelque manière[147].

Autrement dit, personne n'a nécessairement le droit d'user des biens dont il est le propriétaire. Quand vient l'heure d'user des biens dont on est le propriétaire, il faut jeter un coup d'oeil autour de soi.

Aristote va encore plus loin. S'il suffisait que l'usage des biens possédés privément demeure commun d'une certaine manière, on pourrait avoir un monde (on l'a peut-être) dont tous les biens appartiennent à quelques individus qui distri-

buent parcimonieusement leur pitance aux autres. Cette situation humiliante est intolérable.

L'égalité, condition de paix entre les individus, est aussi condition de paix entre les peuples. Les inégalités entre les peuples engendrent les mêmes conflits que les inégalités entre les individus. Le remède est le même : l'impôt. Gouvernement mondial et impôt mondial. Dante en parlait il y a six cents ans, dans son *De monarchia*. Selon le Poète du moyen âge, seul un gouvernement mondial peut avoir raison des injustices qui empoisonnent la vie de l'humanité.

L'impôt, pour mettre les traînards en orbite. Car l'impôt à lui seul ne saurait créer qu'une égalité artificielle et humiliante. Personne ne veut que celui qui gagne le double lui donne le quart de son salaire. La dignité humaine exige que chacun gagne honorablement sa vie. Ce n'est pas la gagner honorablement que de la recevoir pour ainsi dire de la main du riche.

C'est pourquoi, d'ailleurs, les riches ne sont pas moins détestés quand ils donnent que quand ils ne donnent pas. En donnant, ils font la preuve de leur superflu. La reconnaissance n'est sincère et spontanée que du pauvre au pauvre, jamais du pauvre au riche.

5

Le chef éducateur

« Que faites-vous d'autre, je vous le demande, que de fabriquer vous-mêmes les voleurs que vous pendez ensuite ? » Qui a osé ? Quelque contempteur de notre société « pourrie et décadente », comme ils disent ? Non, ces paroles sont de saint Thomas More, décapité en 1535[148]. Ce reproche de Thomas More a la société de son temps tombe encore à pic.

En somme, Thomas More reproche à la société et à ses chefs de corrompre les citoyens (Rousseau devait opiner du bonnet deux siècles plus tard) au lieu de les former à la vertu. Former à la vertu ? Formule agaçante. Mais elle vient d'Athènes, non de Rome. Elle est du vieux païen d'Aristote. Dans son solide bon sens, il enjoignait aux pouvoirs de consacrer le plus clair de leurs efforts à faire régner la vertu parmi leurs sujets[149].

On a réhabilité la vertu au chapitre premier. Le mot ne fait plus sourire ; la chose ne fait plus peur. Poursuivons. Il existe deux catégories d'hommes incapables de vivre en société : les sauvages et les dieux. Ceux-ci n'ont pas besoin des autres : ils se suffisent à eux-mêmes (si tant est qu'il en existe) ; ceux-là ne peuvent supporter les autres : pour eux, l'autre, c'est le diable.

On atteint ici le sens profond des mots : cité, citoyen, civilisé, civilisation. Le civilisé, c'est le contraire du sauvage ; c'est l'homme aux moeurs polies qui s'articule comme membre utile d'une société. Quand Aristote assigne les causes de dissension, les causes qui empêchent une société de s'organiser ou qui la font se désagréger, il commence par dire que toute différence est cause de dissension, que toute différence constitue une menace à la paix : différence de langue, de couleur, de religion, de costume, de fortune, de métier[150].

Il en vient ensuite aux deux pires causes de dissension : la différence de la pauvreté à la richesse, la différence du vice à la vertu. Vertu et vice, c'est feu et eau ; richesse et pauvreté, c'est chat et chien. Mais comme la différence de la pauvreté à la richesse persiste par l'égoïsme des riches et par la paresse et l'incurie de bien des pauvres, toute cause de dissension se ramène, en dernier ressort, au vice et à la vertu. C'est pourquoi le chef doit se faire d'abord et avant tout éducateur, professeur de vertu, maître de vertu.

Voici quelques-unes des vertus qu'il est essentiel de développer par tous les moyens que l'on découvrira facilement quand on aura la conviction qu'il le faut.

1. Les vertus à cultiver

L'honnêteté

Si je dis : *Humanae vitae,* tout le monde sait de quoi je parle. Si je dis : *Populorum progressio,* personne ne réagit. *Humanae vitae* a éclaté comme une bombe ; *Populorum progressio* a suscité tout juste quelques réactions. La grosse finance a parlé avec dédain de « marxisme réchauffé » et elle

a continué son chemin avec la meilleure bonne conscience. Ce qui avait agacé la grosse finance ? Cette parole de Paul VI : «Le superflu des pays riches *doit* servir aux pays pauvres»[151].

Paul VI ne faisait qu'appliquer aux pays ce qu'Aristote avait dit des individus, et que saint Thomas a repris en ces termes : « Les biens possédés en surabondance sont, de par le droit naturel, strictement *dus* aux pauvres »[152].

Cette pilule était beaucoup plus difficile à avaler que l'autre. Si personne n'a crié, c'est que bien peu de gens admettent qu'ils ont plus que leur *juste part* des biens que la nature met à la disposition de tous. Demandez aux gens qui touchent $10,000., $15,000., $25,000. ou plus, dans une région où la moyenne des salaires est de $5,000., s'ils ont plus que leur juste part. Rares sont ceux qui se trouveront trop rémunérés, étant donné leur talent, leurs responsabilités et le travail qu'ils font.

La notion de superflu est bien élastique, j'en conviens. Il n'est pas facile de dire où commence *le superflu auquel les nécessiteux ont droit.* Plus précisément : la misère comme le superflu ne crèvent que les yeux des pauvres.

Il est amusant d'écouter certaines gens parler de la société juste du premier ministre Trudeau. Ils attendent la société juste comme ils attendaient le messie. L'idée ne leur traverse pas l'esprit que chaque citoyen est un membre de la société, que la société ne deviendra pas juste sans lui. On ne conçoit pas une société juste composée d'escrocs. Dans l'univers des nombres, un impair s'ajoute à un impair pour donner un pair : $3 + 5 = 8$; dans l'univers des hommes, trois escrocs plus cinq escrocs font huit escrocs.

Et les escrocs sont légion. Ils escroquent de mille façons. Ils escroquent par stupidité, ils escroquent parce que tout plie devant l'argent, comme dit l'Ecriture. Parce qu'on est stupide, voler le gouvernement, ce n'est pas voler. Parce qu'on est stupide, on lance avec un pouah : « C'est le gouvernement qui paye. » Comme si le gouvernement avait d'autre argent que celui qu'il tire de la poche du contribuable. Enfin, travailler pour le gouvernement, c'est pour beaucoup une invitation à ne pas se presser.

Une nuée d'inspecteurs de toutes sortes sillonnent constamment la Province pour empêcher que notre malhonnêteté fasse trop de ravages. Il faut des inspecteurs pour les inspecteurs eux-mêmes. Ces parasites nécessaires à cause de notre malhonnêteté se multiplient au détriment de la productivité.

L'usage des comptes de dépenses constitue une autre occasion d'escroquer. Les caissières sont tellement habituées qu'au monsieur qui vient payer son addition, elles demandent spontanément, s'il veut un reçu : « De quel montant ? » Et si l'on parlait du millage. Le plus que Baptiste peut espérer, c'est de ne pas payer plus de milles qu'il n'y en a d'inscrits au compteur. Mais ses espérances sont couramment déçues.

On parle beaucoup du vice organisé, de ce qu'il coûte à l'Etat. Le vice non organisé n'est pas moins dispendieux. D'ailleurs, la malhonnêteté est tellement répandue qu'on est presque justifié de se demander si tout ce qui s'organise ne devient pas automatiquement du vice organisé.

La justice travaillera à réaliser l'égalité des fortunes, égalité proportionnelle, comme il a été dit plus haut, et non égalitarisme petit-bourgeois. Cette égalité peut se réaliser dans la richesse, dans la pauvreté, dans l'aisance. Tout le monde répugne à l'égalité dans la pauvreté. Mais Aristote nous étonne quand il condamne l'égalité dans la richesse. Il s'oppose à ce que les citoyens vivent dans le faste et la mollesse. Et il préconise l'égalité dans un juste milieu entre la richesse et la pauvreté.

Des filets de voix se sont élevés, ces derniers temps, contre la société d'abondance et de consommation. Il était sage de demeurer sceptique. D'ailleurs, il ne faut jamais se laisser absorber par ce que les gens disent au point de ne plus voir ce qu'ils font. Les paroles sont aux actes comme « le contenu manifeste du rêve est aux idées oniriques latentes »[153]. La plupart des petits juges sévères en paroles contre la société de consommation ne sont pas allés jusqu'à « éprouver le besoin de changer leur mode de vie », comme dit Marcuse[154], si ce n'est contre un mode parasitaire qui ne vaut guère mieux que le mode consommateur.

Pour un homme qui dénonce sincèrement la société de consommation, il y a mille farceurs. Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. Attaquer pour ne pas être attaqué, c'est de bonne tactique. On charge la société de consommation dans l'espoir inavoué ou censuré de consommer incognito.

La franchise

On ment allégrement. Par inconscience. Car mentir, c'est scier la branche sur laquelle on est perché. L'homme a besoin de la société : elle est la voie du bonheur. Or, toute société (fût-elle de gangsters) qui tolère le mensonge court à sa ruine. Point n'est besoin d'insister. Il s'ensuit que l'homme, qui a besoin de la société pour s'épanouir, a du même coup le droit de connaître la vérité et le devoir de la dire.

De ce point de vue, la franchise n'est plus une vertu de la tendre enfance, une vertu dont les mamans tirent le plus excellent des partis ; mais une vertu essentielle du citoyen adulte. En ce sens profond, la franchise est une branche de la justice, parce qu'elle est due[155].

Celui qui a dit : « Que peut bien être la vie d'un homme qui n'a point de vin ? » a dit également : « La vérité vous délivrera ». Beaucoup de noeuds semblent gordiens parce qu'on nous cache les brins de la corde. On prophétise au lieu d'informer. Exemple : « La violence ne fait que commencer ».

A Saint-Léonard, en 1968, des jeunes de neuvième année occupent leur école. Les journaux, la radio, la télévision nous incitent à admirer la maturité de ces jeunes, qui réclament le droit de vivre en français au Québec. Les vieux ont honte d'eux-mêmes : « A leur âge, nous n'avions pas cette maturité ». Bien difficilement, on finit par apprendre que leur chef et porte-parole, Pierre le Québécois, n'est pas en neuvième année...

Chaque jour, dans les journaux, à la radio, à la télévision, quelque corps intermédiaire nous livre son opinion sur un grand problème de l'actualité. Une fois, c'est 100,000 travailleurs qui donnent leur appui à telle initiative, ou la

retirent à une autre. Une autre fois, c'est 25,000 dames patronnesses qui disent au Pape : « Nous sommes toutes derrière vous ». Dans la plupart des cas, les uns et les autres l'apprennent par les journaux, la radio ou la télévision. Quand un corps intermédiaire se prononce, la plupart du temps, c'est un ange qui parle : une tête sans membres.

L'information est en mal de sensation au lieu d'être en mal de vérité. Cela faisant, elle répond au goût du peuple, peut-être. Mais on n'est pas tenu d'avoir réponse à tout.

La tempérance

La tempérance, je le répète, c'est la vertu qui coupe de raison nos désirs comme on coupe son vin d'eau. J'incline à croire que c'est la vertu la plus importante : parce qu'on est immodéré dans ses désirs, on gémit sur sa part et on convoite celle du voisin. Injuste parce qu'intempérant. On ne devient pas tyran pour se garantir du froid.

Mais il ne semble pas facile de former un peuple à la tempérance. Les injustices sont plus facilement décelables que les intempérances. N'importe qui peut lire le compteur de milles d'une voiture, additionner les nombres inscrits aux comptes de dépenses et constater que le compteur détient une confortable avance. Quand le feu respecte les centres de mécanographie, il est possible de savoir si le chèque destiné à la veuve lui a été remis. Les inspecteurs de l'impôt sont en mesure, aussi, de donner de profitables leçons.

La tempérance est une vertu qui échappe davantage au contrôle extérieur. Presque totalement au contrôle direct. Il y a des manteaux de vison, des motoneiges, des TV couleur, des Cadillac sur le marché. Qui doit les désirer ? Qui peut les acheter ? En pays démocratique, on n'admet pas facilement que même les ministres se déplacent en limousines conduites par des chauffeurs casqués et gantés. Souvent, il s'agit d'hommes qui, la veille, enseignaient dans la classe voisine, travaillaient dans le bureau d'à côté, cultivaient la terre aboutante.

Un effort doit être fait par le biais de la publicité. Si l'on faisait pour vendre la tempérance ce que l'on fait pour vendre

Dial (Elaine Bédard), la Laurentide (Les Jérolas: « Es-tu content ? ») ou Amaze (Françoise Gaudet-Smet), on arriverait probablement à quelque résultat. Si, à trois reprises, pendant *Le cinq à six,* Jean Béliveau venait dire à toute la population, à la jeunesse surtout, qu'il doit son succès à une vie bien réglée, nous gagnerions du terrain.

Soigner sa publicité, c'est une chose; modérer la publicité des autres, c'en est une autre également nécessaire. La pieuvre de la publicité ne donne pas de répit à sa proie. Elle allonge ses tentacules dans tous les replis de notre être, dans tous les recoins de nos vies. C'est *Secret,* c'est *Vitalis,* c'est *Crest,* c'est *Sealy,* c'est *Midol.*

Sans se faire Gilliat et lui couper la tête, les autorités pourraient au moins, de temps en temps, lui pincer une tentacule.

L'amour du travail

A part quelques hippies et quelques gavés qui s'élèvent contre la société d'abondance et de consommation, la masse des gens est d'accord avec l'idéal marxiste : satisfaire au maximum les besoins matériels et culturels toujours croissants de la population[156]. Discrètement, comme il convient entre amis, Marcuse substitue 'mieux' à 'maximum'. Satisfaire 'le mieux possible' et non pas 'au maximum'.

Mais d'ici à ce que les machines fassent tout, y compris elles-mêmes, et nous expédient les fruits, les fromages, les vins, les viandes, les livres (en faudrait-il ?), les disques, sur les plages de la Floride ou de la Grèce, le travail humain constitue le facteur principal de la productivité et de l'abondance.

Certains travaux sont plus abrutissants que d'autres. Il faut se hâter d'inventer la machine qui les accomplira. L'idéal est depuis longtemps fixé : gagner son pain à la sueur de son front, c'est-à-dire en inventant des machines à tout faire, si possible. La servitude, en ce domaine, se relâche dans la mesure où la part du corps s'amenuise et que celle de l'esprit augmente.

Dommage, en cette matière, le coup de foudre n'existe pas. Les premiers coups d'archet n'ont jamais allumé la pas-

sion du violon. Tout l'art de l'éducateur consiste à graduer l'effort et à préparer des victoires de plus en plus stimulantes. Serrer doucement, régulièrement la vis. Mais, que devient la liberté ? Parlons de la liberté.

2. La liberté

Le mot 'liberté' est sans doute l'un des plus galvaudés, par l'usage qui en a été fait à tort et à travers. Pour préciser un peu le concept qu'il signifie, il serait utile, ici encore, de remonter le cours de l'histoire.

Au temps des Grecs et des Romains, la liberté s'opposait à l'esclavage. Les hommes se partageaient en deux camps : les hommes libres d'un côté, les esclaves de l'autre. Personne n'était libre sans crainte ni esclave sans espoir. L'esclave pouvait être affranchi, l'homme libre pouvait être réduit en esclavage. Les expressions ont fait fortune : réduire en esclavage, affranchir ou s'affranchir (s'émanciper commence à l'emporter sur s'affranchir).

Tout près de nous, les marxistes ont repris ces notions de liberté et d'esclavage. Leurs considérations sont susceptibles de nous éclairer. A l'aube de son histoire, l'homme, disent-ils, était l'esclave de la nature. Etre l'esclave de la nature, c'est, pour eux, être le jouet des forces qui agissent dans la nature : force centrifuge, qui projette la voiture dans le pré des vaches; force centripète, qui fracasse l'avion contre le sol ; action du vent, qui souffle la maison ; action de l'eau, qui emporte les ponts ; action du froid.

Pour se libérer des griffes de ces tyrans, il faut connaître les lois qui les régissent. L'ignorance d'une loi de la nature nous rend esclaves de la nécessité aveugle. Pour s'affranchir, sur ce plan, il faut scruter la nature et en découvrir les lois. Quand on connaît les lois de la force centrifuge, on s'en libère en inclinant les routes, dans les courbes, en améliorant la suspension des voitures, et les pneus.

De ce point de vue, ils ont tout à fait raison de dire que « la liberté, c'est la nécessité connue »[157] ; que l'affranchissement de « l'esclavage naturel » s'opère par la connaissance.

L'homme qui connaît les lois de la nature aveugle peut en éviter les inconvénients et en tirer des avantages.

Libéré de l'esclavage naturel, l'homme devait connaître un autre esclavage, pire que le premier, l'esclavage social. Bref, il tombait de Charybde en Scylla. La propriété privée, les classes sociales, le capitalisme développaient, selon eux, d'autres forces asservissantes.

La libération s'opère, ici encore, par la connaissance des lois qui régissent ces nouvelles forces. L'esclavage des forces sociales se dénoue de la même manière que l'esclavage des forces naturelles. Jusqu'ici, remarquez qu'il s'agit toujours de liberté par rapport à quelque chose d'extérieur, par rapport à une force extérieure qui gêne l'activité humaine. Mais il existe d'autres forces, d'autres contraintes que les contraintes naturelles et sociales, et ces nouvelles contraintes entravent l'activité la plus humaine qui soit, l'exercice de la raison. Ces autres forces aveugles, ce sont les passions.

Il n'y a pas de honte à être paralysé par un éboulis, mais il est honteux d'être paralysé par la paresse. Il n'y a pas de honte à être emporté par le vent, mais il est honteux d'être emporté par la colère. Il n'y a pas de honte à être dévoré par un cancer, mais il est honteux d'être dévoré par la haine.

Après s'être libéré de l'esclavage de la nature et de l'esclavage de la société, il reste à l'homme à s'affranchir du pire, du plus humiliant de tous les esclavages, l'esclavage des passions. Le sens profond de la maxime classique : « Maître de soi comme de l'univers », apparaît maintenant. Maîtriser la force centrifuge, c'est bien : maîtriser sa colère ou sa haine, c'est mieux.

L'homme vraiment libre, c'est l'homme qui ne connaît les fers d'aucun des trois esclavages dont je viens de parler : esclavage de la nature, esclavage de la société, esclavage des passions. Mais il est évident que dans la bouche de la plupart des gens, le mot liberté ne recouvre que les deux premiers esclavages : esclavage du cancer, esclavage du capitalisme.

L'esclavage des passions, on l'ignore. Pourquoi ? Parce qu'on est passion au lieu d'être raison. On s'identifie à ses

passions au lieu de s'identifier à sa raison. Il s'ensuit qu'au lieu de ne pas souffrir que la raison soit soumise aux passions, on ne supporte pas que les passions soient contrariées par la raison. Sa raison à soi ou la raison des autres.

Après Socrate et bien d'autres, il faut rappeler la vieille maxime grecque : Connais-toi toi-même. Cet impératif les avait conduits à reconnaître que l'intelligence, la raison, est la partie la plus noble de l'homme, partie à laquelle toutes les autres doivent se soumettre. Pour eux, l'homme vraiment libre, c'est l'homme qu'aucune colère n'emporte, qu'aucune paresse ne paralyse, qu'aucune haine ne dévore. L'homme libre, c'est une raison qui ne s'asservit à aucune passion.

Quand le mot liberté signifie affranchissement du triple esclavage, il constitue le seul idéal digne de l'homme. En ce sens plein du mot liberté, on n'est jamais trop libre.

Je dis bien esclavage. Il ne s'agit aucunement de supprimer les passions. Je ne suis pas stoïcien. Sans passions, dit saint Augustin, on ne saurait bien vivre. C'est la passion qui met du coeur au ventre. Pour agir, il faut aimer, espérer, craindre. Nous voulons de la vertu, mais nous ne sommes pas tellement exigeants : *Nunc satis bene vivitur, si sine crimine*, répétons-nous après saint Augustin[158]. Une vie humaine est assez bien conduite si elle évite le crime. Mais c'est un crime d'encaisser les chèques des mères nécessiteuses.

Prêtons maintenant l'oreille à ceux qui réclament la liberté. Certains réclament l'amour libre. L'expression est tout à fait juste : Ils veulent que leur amour soit libre. Pas eux, mais leur amour. Dans le même sens, on donne libre cours à sa douleur : on ne la retient plus, on ne la contrôle plus. Libérer, en ce sens, c'est soustraire à l'empire de la raison. L'amour est libre, mais l'amoureux est esclave. Si l'on s'identifie à la raison et non à son amour.

Quand la liberté est ainsi entendue, et c'est ainsi qu'il faut l'entendre, on n'attente pas à la liberté des gens en les forçant à la vertu ; on leur apprend plutôt à être libres. Mais jusqu'où peut-on aller ? C'est poser le problème de la tolérance.

3. La tolérance

La vertu rend peu dans le coeur humain. C'est une culture dont le secret reste à pénétrer. Reprenons Kant : « Il est deux découvertes qu'on est en droit de considérer comme les plus difficiles : l'art de gouverner les hommes et celui de les éduquer », de les former à la vertu[159]. Partout, dit Aristote, une infinité d'hommes sans vertu ; nulle part, cent individus vertueux[160]. A Sodome, il ne s'en trouvait même pas dix. Diogène n'en voulait qu'un seul.

Saint Thomas d'Aquin est l'un de ceux qui ne nourrissent aucune illusion sur la force de résistance de l'homme aux passions. La plupart du temps, écrit-il tranquillement, l'homme juge dans le sens de la passion et y marche[161]. Il reprend cette idée un peu déprimante dans le *De malo*. Dans la plupart des cas, y dit-il, l'homme dévie de la ligne de conduite que dicte la raison pour se lancer dans la direction indiquée par la passion[162]. Si l'homme se laisse conduire par la passion, dans la plupart des cas, il reste qu'il suit la raison dans les quelques autres cas.

Machiavel ne voit pas les choses d'un meilleur oeil. Quiconque veut fonder un Etat et lui donner des lois doit supposer les hommes méchants et toujours prêts à montrer leur méchanceté si l'occasion s'en présente. Si la méchanceté ne transpire point, c'est faute d'occasion. L'occasion ne fait point le larron : elle le révèle[163]. Les hommes ne font le bien que si on les y force.

Le problème est de savoir jusqu'à quel point on peut les forcer à faire le bien. C'est le problème de la tolérance. Tolérer, c'est laisser se produire ou subsister une chose qu'on aurait le droit ou la possibilité d'empêcher ou d'écarter. A proprement parler, on ne tolère pas ce que l'on est impuissant à empêcher ou à écarter ; on le souffre.

Sur ce point, saint Thomas propose Dieu comme modèle[164]. Bien qu'il soit tout-puissant et infiniment bon, Dieu permet pourtant dans le monde des maux qu'il pourrait empêcher.

Quoi que l'on trouve à redire à cette mise en scène, les raisons sur lesquelles la tolérance va maintenant s'appuyer valent toujours. Il faut parfois tolérer pour ne point compromettre des biens plus grands que les maux qu'on empêcherait. On demande un jour à saint Thomas pourquoi Dieu a créé la femme, cause de tant de fautes. Appliquant son principe, il répond : Les maux que la femme occasionne sont moins graves (au sens de lourds) que ne l'est le bien dont elle est l'instrument.

Il faut encore tolérer parce que la suppression de petits maux engendre souvent de grands maux. Si tous les maux étaient supprimés, dit encore saint Thomas, le monde serait privé d'une multitude de biens[165]. Etonnant sous sa plume. En face du capitalisme, il est bon que se dresse le communisme ; en face du communisme, le capitalisme. En face du catholicisme, il est utile que se dresse le protestantisme. En face de Québec, Ottawa ; en face d'Ottawa, Québec.

Depuis quelque temps, grâce à la publicité que lui a faite Madame X, tout le monde connaît la tolérance de saint Augustin pour les filles publiques. Selon lui, il ne faut point les bannir. Bannissez-les, les passions vont semer le désordre partout[166]. Plus simplement dit : les filles publiques sont la sauvegarde des filles privées.

L'excessive sévérité compromet le but qu'elle poursuit. Le mieux devient ennemi du bien. « Les citoyens soumis à une excessive sévérité, note Aristote, se comportent comme des esclaves fugitifs et se livrent secrètement à toutes sortes de voluptés »[167]. Un peu dans le même sens, St-Exupéry écrira : « Je tolère les mauvais sculpteurs comme condition des bons sculpteurs »[168].

4. Par quoi remplacer la grève

Je reviens maintenant à la vertu morale, que j'ai présentée comme solution de tous nos malheurs, tant individuels que collectifs. Je l'applique à un cas précis, la grève. «Par quoi remplacer la grève ? » Ce titre coiffait un propos d'actualité

publié dans un quotidien de Québec. Se demander : Par quoi remplacer la grève ? c'est comme se demander : Par quoi remplacer le cancer ? Les médecins sont trop réalistes pour se poser une question aussi farfelue. Par eux, le cancer se remplace par la santé.

La grève est un comportement pathologique. Le moyen âge a eu les Vikings, nous avons les grévistes. Assez récemment, les Anglais chantaient : « Du péril de l'homme du Nord, délivrez-nous Seigneur ». Le jour où les litanies des saints seront mises à jour, il faudra y insérer : Du gréviste, délivrez-nous, Seigneur.

Si la grève a pu être nécessaire dans une société non organisée, elle est maintenant catastrophique. Catastrophique pour ceux mêmes qui la font. La société peut justement être comparée à un corps. Plus un corps est parfait et son organisation complexe, plus les parties dépendent les unes des autres. Une grève des transports en commun n'aurait rien eu de catastrophique au moyen âge ; de nos jours, elle est comparable à un caillot dans une veine. Une grève de boueurs, au moyen âge, serait passée inaperçue : « défense de circuler dans les rues » ne fut notifiée aux pourceaux qu'au milieu du douzième siècle. De nos jours, une grève de boueurs, c'est assimilable à de la constipation aiguë : l'une et l'autre empoisonnent.

Bref, la grève est un moyen barbare de régler un conflit. La grève règle un conflit comme une maladie en chasse une autre, accidentellement. Mais il est évident que chasser une maladie par une autre maladie n'a de sens que quand on n'a pas encore découvert le remède approprié. On consentirait à échanger un cancer pour une fièvre, mais on préfère passer du cancer à la santé plutôt que du cancer à la fièvre.

Aller de maladies plus graves en maladies moins graves, c'est bien si la santé est au bout de la route. Le chemin parallèle, en matière de grèves, serpente des grèves brutales aux grèves policées et débouche sur un âge de justice et de tempérance où la grève deviendra une curiosité historique tout comme l'autodafé.

Mais nous sommes loin de cet âge d'or où les gens travailleront, même pour le gouvernement ; où les patrons ne vou-

dront rien au-delà de leur juste part ; où personne ne s'abandonnera plus au torrent impétueux de ses désirs.

La revue *Temps modernes* (avril 1969) raconte une « grève exemplaire » chez Pirelli. Les parties ne se sont à peu près jamais heurtées de front. On cherchait à obtenir un maximum de perte pour le patron en même temps qu'un minimum pour l'ouvrier. Il ne fallait pas cesser de travailler. On a ralenti la cadence.

Une grève exemplaire ? Peut-être, mais une grève quand même. Le « beau cancer » est encore un cancer. Bref, la grève exemplaire n'est pas le meilleur moyen de régler les conflits entre patrons et ouvriers. On conçoit mal qu'un peuple intelligent freine la production d'une denrée dont il a besoin. Freiner la production relève encore de la loi de la jungle.

La vérité vous rendra libres, disait le Christ. La vérité nous délivrera. Qu'on ouvre les livres. Que le public sache combien gagnent les patrons, tous les patrons : président des biscuits Montmagny, président de la CSN, président de Janin, président de la CEQ, président des Etats-Unis, président de la LAB, etc. Ce serait un premier pas, un grand pas.

Qu'on institue ensuite l'arbitrage obligatoire. Un genre de tribunal du travail. Que ceux qui se croient lésés aillent y défendre leur cause. Qu'ils la défendent par la raison et non plus par la force. « Le vrai a plus de force persuasive que le faux »[169]. Partant, ceux que les jugements défavorisent ne doivent s'en prendre qu'à leur maladresse. Les tribunaux du travail nous rendraient plus humains : il faudrait chercher des arguments convaincants au lieu de coups mortels.

Que faire en attendant ? D'abord, qu'on oblige les cuisiniers à manger de leurs plats. Alain flétrit avec raison les chefs « qui ignorent la boue »[170]. Lancer aux soldats : « Reprenez le terrain perdu » ; aux grévistes : « Tenez bon, les gars, » ce sont ordres faciles quand on a les fesses dans le coussin moelleux de son fauteuil, les pieds sur le Turquie et le chèque de paye assuré.

Le jour où ceux qui donnent de tels ordres sauront qu'ils connaîtront eux aussi la boue et les fins de quinzaines sans paye, les choses vont changer. Les éclats d'obus sont éminem-

ment aptes à réveiller les consciences somnolentes, éminemment aptes à stimuler les imaginations engourdies. De même, les fins de quinzaines sans paye pour les chefs syndicaux.

Tout chef doit être convaincu qu'il est avant tout un éducateur. Vouloir contenir les vices, par un réseau de lois et une étroite surveillance, c'est prétendre retenir de l'eau dans un filet. Le tuteur n'est là qu'en attendant l'épine dorsale. Et l'épine dorsale d'un homme, c'est la vertu.

Partout où ça va mal, creusez, vous déterrez la pourriture de quelque vice. Administrés par des canailles, les moyens les plus géniaux demeurent inopérants. Assurance santé, bien-être social, assurance chômage, tout devient occasion de voler, comme nous ne le savons que trop.

Pour développer les indispensables vertus dont j'ai parlé, l'Etat dispose, entre autres moyens, de son système d'éducation, des facultés de sciences de l'éducation. Mais on a facilement l'impression que tout cela va un peu à la dérive faute du gouvernail d'une solide philosophie qui retiendrait dans le chenal. On a l'impression que l'accidentel, l'accessoire accapare trop. L'audio-visuel et tout le bazar, ce peut être excellent si c'est au service de l'essentiel. Mais tel ne semble pas être le cas.

Instaurer la méthode Cuisenaire, promouvoir la lecture rapide ou globale, créer la vogue des laboratoires de langues, abattre le cours magistral, mettre l'audio-visuel au service du sexe (montrer en vivantes couleurs des coqs qui fécondent des poules, des boeufs qui couvrent des vaches, deux têtes qui émergent d'une couverture houleuse) c'est de l'accessoire.

L'essentiel, c'est la vertu morale. Et si tant de passagers du « navire de l'Etat » ont le mal de mer, c'est qu'on a négligé de cultiver l'honnêteté, la franchise, l'amour du travail bien fait et la tempérance. Le levier d'un système d'éducation doit servir d'abord à soulever le peuple au niveau de la vertu morale.

« Les anciens politiques, écrit Rousseau, parlaient sans cesse de moeurs et de vertu : les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent »[171]. « Il n'est point de jardinier pour les hommes »[172].

6 Participation et contestation

J'ai sous les yeux deux articles parus dans un quotidien de Québec. L'idée de participation est dans l'air, y lit-on. Le mot est sur toutes les lèvres. Mais comment passer de la théorie à la pratique, « du rêve à la réalité » ? Voilà le problème. Quand sera-t-il résolu ? Dans une génération, peut-être, répond-on.

On comprend cet optimisme (« dans une génération ») au bref historique fait de l'idée de participation. L'idée n'est pas nouvelle, paraît-il. Déjà, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, de Gaulle a lancé l'idée « capital-travail ». Il aurait été un peu plus exact de dire : Déjà, au lendemain de la guerre du Péloponnèse, Aristote . . .

L'idée de participation est au moins aussi vieille que notre civilisation occidentale. On la trouve à sa source même, la pensée grecque. Jamais par la suite elle n'a été abandonnée. Elle est une de ces idées millénaires, sans cesse reprise, mais chaque fois, jusqu'ici, sans beaucoup de succès. Nous avons la chance d'assister à un retour de cette brillante comète. Peut-être est-ce cette fois-ci qu'elle réussira à empoigner la réalité.

Il n'est pas nécessaire de rêver souvent de participation pour voir apparaître deux petits points d'interrogation de rien du tout : participation à quoi ? et comment ? Tant qu'on ne les aura pas fait tomber, tout ce que l'on dira sur la participation ne sera que blablabla. C'est à ces deux petites questions que je veux répondre dans les pages qui suivent.

1. Les fondements de la participation

Dégageons d'abord les fondements de la participation des ruines oratoires sous lesquelles ils sont enfouis. La participation est une de ces choses avec lesquelles on est accordé naturellement. Mais quand on cherche des raisons, on est vite embarrassé. Essayons d'en aligner quelques-unes.

L'égalité de tous les citoyens

Le mot magique, en démocratie, c'est le mot liberté. Au nom de la liberté, toutes les contraintes et toutes les barrières doivent se lever. Liberté ! sur des lèvres démocratiques, c'est comme : Sésame ! sur des lèvres ali-babiennes. Et l'une des libertés essentielles que revendiquent les citoyens, en démocratie, c'est la liberté de commander à leur tour. On ne concède à personne le droit de toujours commander ; on n'impose à personne le devoir de toujours obéir(173).

La démocratie s'appuie sur le principe que tous les citoyens sont égaux, que le vote d'un gueux vaut le vote d'un riche, que le vote d'un ignorant vaut le vote d'un savant ès choses savantes, que chacun est justifié de poser sa candidature aux plus hautes fonctions. « Qu'un bon citoyen sache à la fois commander et obéir »(174).

C'est un idéal très haut, mais à poursuivre quand même. C'est à la raison qu'il appartient de gouverner. A la raison formée et exercée à l'art du gouvernement. S'il travaille et prend de la peine, tout citoyen en est capable : c'est le fonds qui manque le moins.

Cette égalité radicale de tous les citoyens, cette même liberté qui est le lot commun, fondent le droit à la participation et à la contestation. Fonde ! Fonder, c'est jeter les fondations. Les fondations ne sont pas l'édifice. D'elles il doit s'élancer. De même, l'égalité et la liberté ne peuvent que fonder la participation et la contestation. Sur cette base doit s'édifier le contestataire authentique et le participant idoine. L'égalité dans la liberté ne confère pas *ipso facto* la capacité de participer ou de contester ; elle donne simplement le droit d'exercer à l'occasion cette capacité à celui qui l'aura développée.

Le pied n'est pas plus ni moins libre que la main, l'oeil ou l'oreille. Sur le fondement de cette égale liberté, chacun des organes du corps rend à l'homme tout entier le service qu'il est apte à rendre. Il est facile de transposer du corps dans la société. L'égale liberté ne confère ni le droit ni la capacité de faire n'importe quoi dans la société. Si je suis un oeil libre, que je voie ; si je suis un bras libre, que je travaille ; si je suis un pied libre, que je supporte. On ne revendique pas le droit de voir quand on est pied.

Marcuse nous met ici en garde contre une confusion que nous n'évitons pas. La pensée contredit la réalité, dit-il. Nous pensons : les hommes sont égaux ; mais, dans la réalité, ils ne le sont pas. En nous tournant vers la réalité, nous devons dire : Les hommes devraient être égaux[175].

Le désir de sa propre excellence

Par ici, Excellence ! Formule bien connue. Formule flatteuse : tout homme aimerait se faire donner de l'Excellence. Cédons à notre manie et déterrons les racines de ce vieux mot tout usé. Notre mot français, excellence, vient du substantif latin, *excellentia*, qui correspond au verbe *excellere* et à l'adjectif *excelsus : ex*, au-dessus, et *celsus*, élevé. D'où le verbe

excellere, qui signifie être élevé au-dessus, être supérieur, l'emporter sur les autres. Parler de l'excellence d'une personne ou d'un remède, c'est signifier sa supériorité.

Or, il est naturel à tout homme de travailler pour son excellence. En effet, travailler à sa propre excellence, ce n'est rien d'autre que rechercher les biens humains et vouloir les posséder d'une manière de plus en plus parfaite. Rien de plus naturel que cette ambition. Mais elle dévie et se vicie quand le désir est tel qu'on recherche l'excellence par des moyens injustes. Ce vice a nom orgueil, en français ; *superbia*, beaucoup plus expressif, en latin. Dommage qu'on ne parle plus de la superbe pour désigner notre orgueil ! Pécher par superbe, c'est aller trop loin : *super-ire*. C'est vouloir se donner l'illusion de croître en abaissant les autres. Le nain qui monte sur les épaules des autres, ou qui les fait s'agenouiller. Il existe un muscle dit muscle superbe. C'est le muscle qui entre en activité quand l'oeil se relève pour lancer un regard orgueilleux.

Eh bien, ce désir naturel on le frustrerait si on enlevait à des hommes l'espoir et la possibilité de conquérir l'un des biens les plus légitimement convoités, le pouvoir. En effet, si un homme s'élève en conquérant les biens humains, il s'élève davantage en les faisant conquérir aux autres. Et c'est ça gouverner. Gouverner, c'est être capitaine au lieu d'être matelot.

La société, qui s'assigne comme but de conduire les citoyens à la perfection et au bonheur, doit donc, si elle veut les conduire à la plus grande perfection et au plus grand bonheur possibles, être ainsi organisée que tout citoyen puisse entretenir l'espoir de gouverner et en ait la possibilité.

En raisonnant ainsi, nous fondons la participation non plus sur la nature de la démocratie, mais sur la nature humaine elle-même. Et il ne s'agit pas de partager des biens matériels ; il s'agit de dignité humaine. Dans l'un des articles mentionnés, on cite un monsieur qui doute que les travailleurs soient intéressés à participer à une affaire de dignité humaine.

Le moyen âge avait de l'homme une plus haute opinion, il en faisait un animal plus fier. Saint Thomas, bien avant

Montaigne, reconnaît aux bêtes cette fierté à la de Gaulle, ce désir de leur propre excellence.

Je trouve dans l'*Histoire romaine* de Tite-Live un exemple qui illustre magnifiquement ce dont il s'agit encore de nos jours. Deux projets de loi avaient été déposés, le premier autorisant les mariages entre patriciens et plébéiens ; le second autorisant le peuple à choisir les consuls, soit dans la plèbe, soit parmi les patriciens.

Les adversaires du second projet mettent le sénat en garde. Ils font valoir que les plébéiens nommeront sûrement consuls les plus révolutionnaires d'entre eux. C'est ce que nous craignons encore.

Le tribun du peuple, Gaius Canuléius, en haranguant la foule, insiste sur le *mépris* des patriciens à son endroit. Ce mépris se manifeste dans le refus humiliant de mêler leur sang à celui des plébéiens, et dans l'entêtement des patriciens à refuser aux plébéiens l'exercice d'un droit sacré : le droit de confier le pouvoir à qui ils veulent. Canuléius tourne le fer dans la plaie : « Cela les révolte que vous ayez figure humaine ».

Se tournant vers les consuls, Canuléius leur fait voir le fond du problème : c'est l'*espoir* d'accéder aux honneurs que nous sollicitons pour la plèbe. L'espoir par la possibilité. La plèbe ne supporte pas que la route des plus hautes fonctions lui soit fermée. Elle trouve justement cette situation mortifiante.

Les deux projets de loi sont enfin acceptés. On fixe une date pour l'élection de consuls. Que fait le peuple ? Il nomme encore et quand même des patriciens. Son honneur est sauf. Cela lui suffit.

Ce désir et ce besoin d'exceller, comme on disait au moyen âge, les modernes en ont fait un désir et un besoin de se dépasser. Se dépasser ou exceller, c'est la même chose. « Les existentialistes, écrit Simone de Beauvoir, affirment que l'homme est transcendance ; sa vie est dépassement du présent vers un avenir que la mort même ne limite pas »[177].

Transcendance, de *trans,* au-delà de, et de *ascendere,* monter. Excellence, de *ex,* au-dessus, et *celsus,* élevé. Parler de

transcendance, de dépassement ou d'excellence, c'est donc exactement la même chose. Et l'existentialisme, comme tout ce que nous avons de meilleur, plonge ses racines dans le moyen âge !

L'inaliénable responsabilité

Nous savons que le bon sens n'accepte pas le « devoir d'obéir » comme une excuse valable au crime. L'assez récent procès d'Adolf Eichmann vient à l'esprit. Personne n'a admis que l'on ait pu, par obéissance, enfourner des millions d'innocents dans des chambres à gaz. Que la pierre tue le loup ou brise le carreau, on ne la loue ni ne la blâme. Mais il en va autrement de l'homme : même dans la soumission, il ne peut se départir de toute responsabilité. Parce qu'il est intelligent, libre et responsable, il ne peut ni ne doit aliéner toute sa responsabilité.

C'est pourquoi il est tout à fait normal qu'un homme ait son mot à dire dans la décision dont il sera toujours tenu en partie responsable. Si Eichmann avait participé à la délibération qui s'est terminée par la mesure que l'on sait, ou bien il l'aurait empêchée, ou bien il n'aurait pu en rejeter la faute sur un autre. C'est ce qui arrive régulièrement quand celui qui exécute n'est pas responsable de la décision qu'il applique. Le « je fais ce qu'on m'a dit » est le cancer de toute société. Ignace de Loyola fustigeait un jour en ces termes l'un de ces robots de l'exécution : « Quand l'obéissance ordonne de faire quelque chose, elle ne vous enlève pas l'usage de votre prudence et discernement »[178].

2. Les conditions de la participation

Fonder le droit à la participation, c'est une chose ; exercer ce droit en est une autre. Le droit ouvre la route des plus hautes fonctions. Mais on reste libre d'y avancer ou non. On y avance à certaines conditions que je veux maintenant examiner. A mon sens, elles se ramènent fondamentalement à trois : loisir, compétence, information. Ce qu'on a le droit de faire, on n'a pas nécessairement le loisir de le faire. Ce qu'on

a le droit de faire, on n'a pas nécessairement la compétence pour le faire.

Loisir

La participation, au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire au sens où chaque individu vote sur la décision qui le concerne, suppose d'abord beaucoup de loisir. Pour en prendre conscience, déclinez les communautés dont un citoyen du monde actuel fait partie : Canada, Province de Québec, municipalité, commission scolaire, paroisse, syndicat, etc. Si je devais voter sur toutes les décisions qui se prennent à tous ces paliers, je passerais une bonne partie de ma vie enfermé dans un isoloir. Professeur, je n'aurais plus le temps de préparer mes cours ; menuisier, je n'aurais plus le temps d'aiguiser mes outils (à moins que la convention de travail ne me permette de le faire pendant mes heures de travail).

C'est ainsi que, par la force des choses, la démocratie de participation s'est transformée en démocratie de délégation. On confie son pouvoir de décision à un autre. Pis-aller, peut-être, mais que semble justifier le principe démocratique que tous les citoyens sont égaux, qu'un homme vaut un homme. Si je ne me crois pas supérieur à l'autre, je dois croire que la décision qu'il prendra, je la prendrais moi-même.

Pour maintenir, envers et contre tout, le système de la participation au sens le plus fort, on a imaginé, dès la plus haute antiquité, le système des rapperteurs. Pour économiser le temps des laboureurs, des menuisiers, des plombiers, des enseignants, des étudiants, une équipe était chargée de préparer les réunions générales. C'est l'ancêtre, en ligne directe, de notre « document de travail ».

Le « documeni de uavail » dilue quand même un peu la participation. Il balise à la raison des sentiers dont elle ne s'écarte pas facilement. La réunion générale dure quelques heures ; l'équipe des rapporteurs a mis des mois à préparer le « document de travail ». Le combat n'est pas égal. Et si les auteurs du document ont des idées à faire passer, il leur est extrêmement facile d'y arriver. Il est facile d'étayer les idées chères et de miner les autres.

Si l'on trouve que les inconvénients du document de travail l'emportent sur l'économie de temps qu'il permet de réaliser, on réunit surtout des gens qui ont beaucoup de loisirs : ce ne sont pas toujours les meilleurs citoyens. Le gouvernement risque donc de passer aux mains des brigands.

Convoquez une réunion sur la forme des examens, vous grouperez d'abord les étudiants qui ont des problèmes avec les examens. Ce ne sont pas d'ordinaire les meilleurs. Convoquez une assemblée sur la sécurité d'emploi, vous grouperez d'abord les chômeurs. Sauf exception, ce ne sont pas les plus compétents.

Il existe une formule très noble pour traduire cette situation : la « minorité agissante ». D'une part, il y a la minorité agissante ; de l'autre, la masse amorphe. Ce n'est pourtant pas si simple que ça. Il y a le zèle, c'est vrai ; mais il y a aussi la haine. La haine de l'ordre établi est plus forte, chez la minorité, que l'amour du même ordre chez la masse. Cent ouvriers travaillent, vous n'entendez que l'étourdi qui s'est écrasé le doigt.

Eh bien, il y a toujours des doigts de pris dans les rouages de l'Etat. Ces quelques citoyens qui hurlent font plus de bruit, déploient plus d'énergie que tous les autres ensemble. C'est un fait qu'il faut expliquer.

L'amour est plus fort que la mort, dit-on ; l'amour est plus fort que la haine. Mais il existe des exceptions. Elles constituent les cas dont nous parlons. La haine de l'ordre établi dégage plus d'énergie pour le renverser que l'amour du même ordre n'en libère pour le conserver. Voilà le fait. Mais pourquoi en est-il ainsi ?

Il en est ainsi parce que l'homme est plus sensible à la haine qu'à l'amour. La haine nous pince plus que l'amour. L'insulte plus que le compliment. Une insulte nous déplaît plus qu'un compliment ne nous plaît. En effet, tout ce qui blesse, tout ce qui contrarie semble vouloir nous détruire. Or rien ne nous tient plus à coeur que notre conservation personnelle(179).

Quand on est en santé, on porte rarement attention à ce précieux avantage. Quand on est malade, on est prêt à tout

pour recouvrer la santé. C'est une situation dont les médecins tirent un excellent parti. Nous fuyons plus la douleur que nous ne recherchons le plaisir[180]. C'est pourquoi ceux qui détestent « l'ordre établi » le combattent plus violemment que ne le défendent ceux qui l'acceptent.

Ce trait de notre psychologie est connu depuis longtemps. Tous les chefs révolutionnaires savent qu'on développe plus d'énergie subversive en suscitant la haine du capitalisme qu'en prêchant l'amour du socialisme.

Compétence

Participer à toutes les délibérations qui me touchent, voter sur toutes les décisions qui me concernent supposent que je suis compétent en tout. Certains croient qu'ils le sont. Heureux hommes, qui ne voient la complexité des problèmes que quand ils ont le nez dedans. Aristote prétend que la démocratie est née de ce travers : « La démocratie est venue de ce que les hommes, parce qu'ils sont égaux à quelques égards, croient l'être en tout ; étant tous également libres, ils s'imaginent qu'ils sont égaux en tous autres points »[181]. Et l'on est prêt à faire ses débuts dans la poterie par la grande cruche, comme disaient les Anciens[182]. La politique avant l'étude.

Dans le *Lachès,* Platon énonce et développe le grand principe, dont on ne peut s'écarter impunément : C'est la compétence qui doit juger et non le nombre[183]. On admet ce principe en tout domaine sauf en politique. Quand on veut faire le point sur la greffe cardiaque, ce ne sont pas les artistes que l'on convoque.

S'agit-il de politique, tout le monde se croit apte à se prononcer sur n'importe quelle question. Pour ma part, je soupçonne une cause (il y en a plusieurs) à cet état de choses. On peut être député sans savoir lire ni écrire. Comment l'opinion aurait-elle pu s'accréditer que de tels hommes avaient à faire là-haut, sur la colline parlementaire, des choses difficiles ? Le prestige d'une profession, d'un métier (cosmonaute, par exemple) provient en grande partie de la préparation que

l'on exige pour le remplir. Pas étonnant que deux fonctions, chez nous, soient au plus bas : député et commissaire d'écoles.

Information

On pourrait faire de l'information une condition commune à la participation et à la contestation. Un citoyen mal renseigné ne peut ni conseiller, ni décider, ni descendre dans la rue. Mais puisqu'il faut prévenir dans la mesure du possible ; guérir dans la mesure de l'impossible, l'information est d'abord une condition de la participation. Participer et contester ne sont pas des actions de même nature : participer, c'est tirer la charge ; contester, c'est crier que la voiture penche, que le harnais craque, qu'un cheval faiblit.

Il y a deux sortes d'information : la bonne et la maùvaise. C'est banal comme épithètes, j'en conviens, mais c'est juste. Les savants qualifient même leurs géniales théories avec ces humbles adjectifs. Une hypothèse qui a résisté à l'épreuve est dite bonne ; celle qui a flanché est mauvaise.

Quand on cherche des épithètes plus précises que bon et mauvais, on en trouve, mais elles excèdent toutes la pensée. La bonne information devrait être neutre, objective, complète ; mais l'information n'est jamais complètement neutre, ni objective, ni complète.

Un citoyen est bien informé quand il est en possession des renseignements nécessaires pour discuter un problème et y apporter une solution raisonnable. Il ne suffit pas que l'informateur soit honnête pour que l'information soit bonne. On peut être honnête et ne pas voir bien clair dans une situation. Les faits les plus importants sont rarement visibles et tangibles. De plus, dans l'océan infini des faits, un tri s'impose. Le détail important peut être écarté. C'est un détective qui recueille les renseignements nécessaires à un détective. Par contre, quand il s'agit des affaires de l'Etat, n'importe qui informe le public par les journaux, la radio, la télévision.

Bref, ces trois conditions (loisir, compétence, information) suffisent pour qu'un citoyen participe à l'élaboration des politiques de son pays. Passons aux avantages de la participation.

3. Les avantages de la participation

Les avantages théoriques de la participation ont été soulignés depuis fort longtemps. Nous en donnerons quelques-uns, en les datant bien afin que personne ne fonde sa gloire sur une tranquille ignorance de ses prédécesseurs. A nouveau, nous aurons l'impression qu'Alain n'exagère pas tellement quand il écrit : « Tout est dit, rien n'est compris »[(184)].

a) D'abord, il y a plus de sagesse dans les délibérations quand tous les citoyens y prennent part, prétend Aristote[(185)]. Il revient ailleurs sur la même idée : Il est préférable de mettre le pouvoir suprême entre les mains de la multitude qu'entre celles d'un petit nombre, même si ce petit nombre est plus vertueux[(186)].

Opinion bizarre : une multitude d'hommes médiocres gouvernerait mieux qu'une pincée de phénomènes ! Aristote s'explique. Quand le peuple entier s'assemble pour délibérer, chaque citoyen y vient avec sa parcelle de prudence et de vertu. Considérée en elle-même, la parcelle de chacun est quantité négligeable, mais de la réunion de tous les citoyens, il se forme en quelque sorte un seul homme capable d'envisager une question de mille points de vue différents.

C'est plus long, plus laborieux, mais c'est le prix qu'il faut payer.

b) Second avantage : la multitude a le privilège d'être plus incorruptible[(187)] que ne le serait un petit nombre d'hommes. Le jugement d'un homme ou d'un petit nombre d'hommes s'obscurcit aisément par la colère, la cupidité ou quelque autre passion, alors qu'il est beaucoup plus difficile d'enflammer tout un peuple et de l'induire en erreur.

Aristote fait cependant une remarquable exception : les procès publics. Quand les biens des condamnés doivent être dépensés au profit du peuple, celui-ci est plus empressé à condamner qu'à acquitter. Pour freiner l'impatience de condamner ceux dont on convoite les biens, il voulait que les biens confisqués fussent consacrés à la religion[(188)]. On croirait lire un contemporain quand il écrit : « Les démagogues, de nos jours, pour capter la faveur populaire, font ordonner d'énormes confiscations par les tribunaux ». *Nihil novi sub sole !*

Dans une assemblée générale, on peut avoir une multitude qui délibère ; dans un procès public, on a toujours une multitude qui vocifère.

c) Le partage du pouvoir assure l'ordre et la paix, dont nous avons dit toute l'importance. « Comment serait-il possible que des citoyens aiment un gouvernement auquel ils ne participent en rien ? » demande Aristote[189]. A celui qui veut organiser une communauté, saint Thomas recommande : Que tous les citoyens aient part au gouvernement. Par ce moyen, la paix est conservée, chacun aime et défend son gouvernement[190].

Ce sont là des conclusions du gros bon sens, de la plus élémentaire psychologie. « Le corbeau trouve ses petits charmants et la vue du jeune singe enchante ses parents », écrit Thomas More dans *L'Utopie*[191]. Ainsi, l'ordre le plus grimaçant, s'il est mien, je l'aime et le défends.

Organiser la participation, c'est mettre sur pied la meilleure des polices et à peu de frais.

d) Par la participation, les décisions sont plus sages (premier avantage) ; elles sont aussi mieux exécutées. Dans son traité du *Gouvernement*, saint Thomas note que les citoyens courbés sous un pouvoir absolu travaillent plus mollement au bien commun. Pourquoi ? Parce que tout pouvoir absolu fait du bien commun son affaire personnelle, il en assume jalousement toute la responsabilité. Et il s'ensuit que les citoyens s'en désintéressent[192].

Lorsque, au contraire, les citoyens sentent que le chef n'érige pas le bien commun en affaire personnelle, mais qu'il en répartit réellement la charge sur tous, chacun s'y intéresse comme à son bien propre et non plus comme à une tâche en quelque sorte étrangère.

Il termine par cette étonnante réflexion : Les menus services exigés par ceux qui font du bien commun leur affaire personnelle sont plus éreintants que les lourdes charges imposées par la société tout entière.

Dans son ouvrage, *De la démocratie en Amérique*, Alexis de Tocqueville reprend ces vieilles idées : « Voyez avec quel

art, dans la commune américaine, on a eu soin, si je puis m'exprimer ainsi, d'*éparpiller* la puissance, afin d'intéresser plus de monde à la chose publique »[193].

Un gouvernement plus sage, plus incorruptible ; une paix moins fragile ; des citoyens dévoués au bien commun ; des ordres mieux exécutés, voilà autant d'excellents fruits de la participation. Reste à l'organiser.

4. Les modes de participation

Accorder à tous les citoyens le droit et la possibilité de se prononcer sur tout, voilà une disposition essentiellement conforme à l'esprit qui règne dans une démocratie, remarquait déjà Aristote[194]. Nous avons calculé les avantages qu'il y avait à le faire. Mais il existe plusieurs manières d'accorder à tous les citoyens ce droit et cette possibilité.

On ne réduit pas la question en poussière en distinguant la participation sur le plan des politiques à établir et la participation sur le plan de l'application ou de l'exécution des politiques établies. Sur le plan des politiques à établir, on n'est point byzantin pour distinguer encore entre la simple consultation et la décision.

Du point de vue de l'exécution des politiques établies, il ne fait aucun doute que la participation soit nécessaire. Les Romains le rappelaient dans une formule bien connue : *De minimis non curat praetor*. Or, en regard de la direction, de la décision, l'exécution est une petite chose. Pendre, c'est facile ; le problème consistera toujours à savoir qui il faut pendre. Au chef de le décider. Cela fait, il abandonne à un spécialiste le soin de nouer la corde sur le bulbe rachidien.

Au moyen âge, saint Thomas scandalise les apôtres de l'humilité quand il incorpore la magnanimité aristotélicienne au corps des vertus chrétiennes, et qu'il en fait l'une des vertus qui conviennent le mieux au chef : « Rien ne convient mieux au chef que la magnanimité »[195]. Le magnanime s'estime capable de faire de grandes choses ; il se sent né pour de grandes actions et espère en accomplir. Le magnanime se situe entre le pusillanime et le présomptueux. Le pusillanime

recule devant les tâches qu'il est à même d'accomplir ; le présomptueux se livre à des activités qui dépassent ses capacités.

En guise de développement, citons l'anecdote suivante, rapportée par Montaigne : « Quant à la magnanimité, écrit-il, il est malaisé de lui donner un visage plus apparent qu'en ce fait du grand chien qui fut envoyé des Indes au roi Alexandre. On lui présenta un cerf pour le combattre, et puis un sanglier, et puis un ours : il n'en fit compte et ne daigna remuer de sa place ; mais, quand il vit un lion, il se dressa incontinent sur ses pieds, montrant manifestement qu'il déclarait celui-là seul digne d'entrer en combat avec lui »[196].

Comme il y a peu de grandes choses, le magnanime a plutôt l'air indolent. Il réagit rarement parce qu'il n'est sensible qu'aux grandes choses. Le chef magnanime ne se laisse point absorber par les détails du gouvernement ; il ne s'intéresse qu'aux quelques questions essentielles. Aussi ne manque-t-il pas de temps, et il ne donne pas l'impression d'un homme nerveux et épuisé.

Partager le pouvoir, c'est pour lui, tout d'abord, se réserver pour la direction et laisser à d'autres le soin de l'exécution. Le grand chef mongol Gengis Khan disait, paraît-il, qu'un chef infatigable était inapte au commandement. Pourquoi ? Parce que le chef infatigable fait trop de choses pour s'acquitter excellemment des tâches essentielles.

Sur le plan des politiques à établir, il y a plusieurs manières d'amener tous les citoyens à participer à toutes les décisions qui les concernent. Le minimum, en cette matière, c'est la consultation. Aucun citoyen intelligent, libre et responsable ne tolère qu'on prenne, sans le consulter, des décisions qui le concernent. Le droit à la consultation semble à tous un droit sacré. Que les dirigeants mettent en place les mécanismes qui rendent possible l'exercice de ce droit.

Le minimum de la consultation ne satisfait que ceux qui ont confiance dans leurs chefs et les croient capables de prendre, à partir des renseignements qu'ils leur ont fournis, la meilleure décision. Mais le nombre de ces citoyens diminue au profit de ceux qui entendent participer également aux décisions, aux décisions importantes, du moins. Rien de

plus légitime, comme nous l'avons vu, que de vouloir prendre soi-même les décisions dont on portera le poids.

On peut le faire d'abord en déléguant son droit à un autre. On a cru devoir adopter cette solution dans la plupart des cas, parce que, les membres des communautés étant trop nombreux, il était impossible de les réunir en assemblées générales. L'assemblée générale avait un sens dans la cité grecque ; elle peut l'avoir encore dans la cité universitaire. On peut convoquer quelques milliers d'individus en assemblée générale. Mais on ne songe point à convoquer les Américains à la Maison-Blanche ou les Russes au Kremlin pour un vote à main levée sur une question vitale. Reste le référendum, dont on devrait faire un usage plus courant. Sur ce point comme sur bien d'autres, les fils de ténèbres se montrent plus habiles que les fils de lumière.

5. La contestation

Depuis mai 1968 surtout, mais avant aussi, les jeunes ont pris les manchettes. Inspirés par la peur, cédant à la démagogie ou retenus par la raison, les adultes se sont abandonnés à des commentaires sans fin et souvent sans finesse. En voici un autre, le meilleur, comme dirait Molière, parce que c'est le mien.

La contestation devant le sentiment

On a beaucoup parlé des hippies, cette protestation vivante contre la vie américaine. Certains en ont fait une sorte de premiers chrétiens. Pourquoi pas une sorte de derniers cyniques ? Les premiers cyniques, les vrais de vrais, sont deux fois millénaires. Et je crois que nos hippies ne font pas tellement honneur à leurs ancêtres. Ce sont des descendants plutôt dégénérés, pas mal embourgeoisés.

Le fondateur des cyniques authentiques prêchait dans un gymnase appelé d'un mot grec qui signifiait *chien agile*. Simple hasard, peut-être, mais il advint que les cyniques firent du chien leur modèle. Leur fondateur, Antisthène, se disait un vrai chien et il le prouva surabondamment.

Comme nos hippies, les cyniques étaient allergiques à la vie compliquée. Selon eux, il faut vivre aussi simplement que possible en suivant tout bonnement la nature... comme les chiens. A sa profession, le cynique prenait bâton, besace et manteau doublé. Tout ce qu'il faut pour voyager, manger et dormir. Le reste faisant partie intégrante du profès.

Diogène, le plus fameux d'entre les cyniques (bien connu par son tonneau et sa lanterne), voyant un jour un enfant boire dans le creux de sa main, réalise que sa vie est encore trop compliquée : il ouvre sa besace et jette sa tasse. Un autre jour, un enfant qui a fait un trou dans son pain, pour y déposer ses lentilles, l'incite à jeter aussi son assiette.

Quand on lui demandait la marque de son vin préféré, il répondait : « Celui des autres ». Avait-il besoin d'argent, il demandait à ses amis de lui en rendre leur rappelant ainsi que pour le superflu ils étaient de simples dépositaires. Diogène entrait au théâtre par la porte de sortie. A ceux qui s'en étonnaient, il répondait : « Je m'efforce de faire dans ma vie le contraire de tout le monde ».

La simplicité dans laquelle les cyniques excellaient les amenait à placer au-dessus de tout la liberté. Pas de contraintes, toujours simplement, spontanément, naturellement. « Je mange ici, disait Diogène, parce que j'ai eu faim ici ». Il est facile d'imaginer les autres applications qu'il faisait de ce principe fécond.

Simplicité, liberté et aussi franchise. Pour Diogène, la franchise était ce qu'il y a de plus beau au monde. Et il ne laissait échapper aucune occasion de développer cette vertu. Un jour, par exemple, il voit une femme prosternée dans un temple. Dans cette position, elle montre un peu trop, au goût raffiné de Diogène, son Chandernagor. Diogène lui lance : « Vous croyez que le dieu est partout, même en arrière ? »

Un détail qui a peut-être son importance : un jour Diogène s'est présenté le visage à demi rasé, comme a déjà fait notre Robert Charlebois. (Diogène reçut des applaudissements ? Non : des coups. Mais, peu importe pour le moment.)

Pas tellement originaux, donc, nos hippies de toute farine. Il ne faut pas se hâter d'en faire une sorte de premiers chré-

tiens. Les choses sont beaucoup plus simples. Le cynique et le hippie sont essentiellement des parasites. Puces humaines, il leur faut un chien. Si le chien est gras, c'est le confort des puces. Dans les pays sous-développés, les hippies ne se développent pas. Ils ne peuvent naître et se multiplier que dans les sociétés qu'ils disent rejeter.

Tout à fait au début du siècle, Charles Péguy, socialiste un moment, poète et mystique toujours, écrit : « Je ne fermerai pas ce cahier sans dire un mot au parti des hommes de quarante ans, (mais tout à fait entre nous). Il est certain que les jeunes gens ont fait beaucoup de manifestations, surtout depuis sept ou huit semaines. Et même depuis trois ou quatre mois. Et j'entends dire un peu partout autour de moi : ces jeunes gens font bien du bruit. *Ces gamins de quinze ans,* dit-on encore. Mes enfants, mes enfants, il faut nous habituer à ce qu'il y ait des gamins de quinze ans et même au-dessous. Tout ce que l'on peut dire c'est qu'il n'y en a pas assez. Un gamin a le droit de parler, pourvu qu'il ait l'âge de Viala, et de faire un hussard de la République. Et nous savons très bien qu'à quinze ans nous étions des hommes »[197].

Sur ce nommé Viala, si vous ouvrez le *Petit Larousse,* vous lirez : Viala (Joseph Agricol), jeune patriote français, né à Avignon (1780-1793), tué en défendant le passage de la Durance aux royalistes. Dieu ait ton âme, Joseph Agricol, mais je refuse qu'on te produise en série. A cet âge, on joue à la guerre ; on ne la fait pas.

La contestation devant la raison

« Mes enfants, mes enfants, que ferions-nous sans nos ennemis ? » C'est ainsi que frémit le sentiment devant le phénomène de la contestation. Ecoutons maintenant la raison, dépouillée de toute peur, de toute excitation, de toute démagogie.

Devant la raison, la contestation apparaît profondément comme le corollaire obligé de la participation. Le corollaire, c'est la conséquence directe d'un théorème préalablement démontré. Théorème : dans les triangles égaux, aux côtés égaux

sont opposés des angles égaux. Corollaire : dans les triangles égaux, aux angles égaux sont opposés des côtés égaux.

C'est tout ausi rigoureusement que la contestation se déduit des arguments qui nous ont permis de justifier la participation. La contestation, c'est le droit de protester, que possède tout citoyen, en démocratie, quand un autre citoyen, son égal, momentanément en autorité, fait à mauvais escient usage du pouvoir qu'on a déposé entre ses mains.

Même dans les périodes réputées les plus muettes de l'histoire, des voix se sont élevées pour rappeler ce grand principe, qui fonde la contestation : chacun est tenu d'agir selon sa raison, c'est-à-dire selon les lumières de sa conscience. Au douzième siècle, Abélard demande qu'on ne conteste point les ordres *raisonnables*[198]. Remarquez le mot clef : raisonnable. Un siècle plus tard, saint Thomas (qu'on ne peut taxer de gauchisme) ira beaucoup plus loin, il sera beaucoup plus explicite. Non seulement le citoyen n'est pas tenu d'obéir en tout, mais, dans certains cas, il ne doit pas obéir[199].

Saint Thomas ne dispense même pas le bourreau de peser son acte spécifique. Le bourreau thomiste n'est pas un simple noueur de corde, c'est un homme raisonnable. Il ne doit pas nouer la corde s'il se présente une raison évidente de n'y point procéder[200].

La règle que tout homme est tenu de suivre, c'est sa conscience, et il doit la suivre même si elle est erronée. Saint Thomas y va d'exemples frappants. S'abstenir de la fornication, c'est bien. Mais s'il arrive que quelqu'un, par suite d'une erreur de jugement, considère la fornication comme un bien, il doit s'y adonner raisonnablement. Second exemple. Croire au Christ, c'est bien ; c'est même nécessaire au salut. Mais si quelqu'un pense que la foi au Christ est un mal, il doit s'en abstenir[201].

Une telle doctrine, il va sans dire, ne facilite pas l'exercice du pouvoir. Elle ne facilite pas, non plus, la soumission : il serait tellement plus commode d'obéir aveuglément, rejetant toute responsabilité sur le chef. Pour s'excuser, Eichmann l'a fait ; on a refusé avec raison son excuse. Qu'on se rappelle

ce que j'ai dit de l'inaliénable responsabilité comme troisième argument en faveur de la participation.

J'ai été amusé, tout récemment, de retrouver la même excuse dans la bouche d'une actrice assistant à la première de son film en robe transparente : « On me l'a demandé ». Il n'y avait rien de grave à excuser, cette fois ; mais il est toujours grave de ne pas vouloir prendre ses responsabilités. Et il est naïf de croire ou de laisser croire qu'on se dépouille aussi facilement de ses responsabilités que de sa robe. Il n'y avait rien d'original non plus. Au premier siècle de notre ère, Sénèque parlait « des étoffes de notre temps, dont on fait des vêtements qui ne cachent rien »[202]. Dans *De Paris, des moeurs,* J.-B. Salgues parle des robes transparentes que portaient les femmes de 1800. Jean Robiquet, dans *La vie quotidienne au temps de Napoléon,* dit que les filles de joie du Palais-Royal portaient des robes transparentes commençant très bas par en haut et finissant très haut par en bas.

La contestation étudiante

Comment parler de la contestation sans dire un mot de son spécimen le plus remarquable, la contestation étudiante ? On en a parlé comme d'un événement unique dans l'histoire. Rien de bien original dans ce jugement. Héraclite a dit, voilà plus de deux mille ans, que tout bain est unique dans l'histoire : « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve ».

Pour ceux qui ne verraient pas les choses de ce point de vue-là, je veux retracer quelques ancêtres de la contestation étudiante version vingtième siècle mûrissant ou pourrissant. Ils verront que l'Ecclésiaste a raison de dire qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, que ce qui est, c'est ce qui a été et ce qui sera.

Ouvrons la *République* de Platon[203]. Nous y lisons une page qui n'a pas jauni. Platon parle de la démocratie et de la liberté que promet la démocratie. Il compare la liberté à une boisson enivrante et décrit ce qui se passe quand la jeunesse se saoule de liberté.

A la maison, dit-il, le père a peur de ses fils et il se fait semblable à eux ; quant aux fils, ils ne respectent ni ne

craignent leurs parents. A l'école, le maître a peur de l'écolier et il le flatte ; l'écolier, lui, n'a que du mépris pour ce maître flatteur[204]. D'une manière générale, les jeunes donnent l'air d'être les vieux et ils leur tiennent tête en paroles comme en actes ; les gens âgés, craignant de passer pour des trouble-fête, sont pleins de condescendance. En 1970, on n'a pas à retoucher à cette page écrite il y a deux mille trois cents ans ; il suffit de la traduire du grec au français. Rousseau parle des concessions que font les artistes qui vivent chez des peuples et en des temps où une jeunesse frivole a été mise en état de donner le ton.

Ce qui est, c'est ce qui a été et ce qui sera. Un autre exemple datant du quatrième siècle. Il y a un peu plus de quinze cents ans, saint Augustin était étudiant à Carthage. Dans ses *Confessions*[205], il nous parle des blousons noirs de ce temps-là. C'était pour eux un titre de gloire de s'appeler et d'être appelés : *Evertores*. Les *Evertores* du temps d'Augustin, c'étaient des jeunes qui se faisaient un plaisir de tout briser. Sur les blousons de l'époque se détachait, sans doute en lettres jaunes, *Evertores,* comme de nos jours, *Devil's Angels.*

Ailleurs[206], Augustin écrit : « Au milieu des jeunes gens de mon âge, j'avais honte d'être inférieur en débauche. Je les entendais se vanter de leurs dévergondages. Pour ne pas être surclassé, je devais faire le mal par vanité. Quand je ne pouvais égaler les meilleurs, je feignais d'avoir commis ce que je n'avais point commis. » Qu'on se rappelle, ici, le film de Jean Rouch, *La fleur de l'âge* ou *Les adolescentes*[207]. On s'y moquait de ceux ou de celles qui n'avaient pas couché. Ceux qui étaient moqués rougissaient et formaient le propos de combler bien vite le retard accusé. A maintes reprises, les jeunes ont affirmé ne pouvoir se conduire autrement des autres.

Ailleurs[208], Augustin est professeur à Carthage. Il décrit ainsi le climat qui règne dans les écoles. Les étudiants, dit-il, se permettent toutes les libertés. Ils envahissent les salles de cours comme il leur plaît ; ils ruinent la discipline qui y règne et commettent mille dégâts avec une stupidité étonnante.

Augustin a entendu dire qu'à Rome les étudiants étaient de moeurs plus polies. Il décide donc d'aller y enseigner. Mais il apprend par la suite que les jeunes Romains si polis ont développé d'autres moyens de torture : ils font des grèves de frais de scolarité[209].

Cela suffit. Ce qui est, c'est vraiment ce qui a été ; il n'y a rien de nouveau sous le soleil. C'est monotone sous le soleil.

Venons-en à la contestation étudiante actuelle. On a parlé d'événement unique ; on y a vu le signe des maux profonds dont souffrait notre société ; on en a fait la protestation d'une jeunesse particulièrement consciente. C'est charrier un peu. La jeunesse a toujours rué dans les brancards. J'ai dit que c'était normal et nécessaire. Quant à sa force, elle ne révèle pas plus une conscience aiguë des maux actuels de la société que la force de frappe allemande de 1939 ne révélait une conscience plus aiguë des maux allemands de l'époque.

Un soldat mieux armé frappe plus dur non pas parce qu'il est plus conscient, non pas parce qu'il souffre plus, mais parce qu'il est mieux armé. Un soldat d'élite armé d'un tomahawk frappe moins fort qu'un mauvais soldat armé d'un bazooka.

La force de la contestation actuelle ne vient pas de la qualité des contestataires mais de leurs armes, des moyens dont ils disposent. C'est la première fois que les étudiants sont ainsi groupés par milliers sur les campus. Le nombre fait en grande partie leur force. Le nombre les rend pratiquement invincibles. Ils disposent ensuite des moyens de communication perfectionnés de la société qu'ils contestent : téléphone, radio, télévision, aviation, etc. Bref, sans la société qu'ils contestent, ils n'auraient pas pu faire leur contestation. Drôle de contestation globale qui n'est possible que par les moyens que cette même société met à leur disposition.

Donc, cette contestation était possible en 1968. Etant possible, il suffisait d'un prétexte pour la commettre. Et les prétextes ne manquent jamais. Des milliers d'étudiants sont descendus dans la rue en criant : « Justice ». Ils n'avaient pas de casiers pour retirer leurs manuels scolaires. La contestation est à la mode comme les cheveux longs et les robes rase-pet.

On peut faire sienne l'opinion de Rousseau : L'homme est né bon, c'est la société qui le corrompt. Mais on est probablement plus réaliste quand on se range du côté de Machiavel : Supposez tous les hommes méchants. Les jeunes hommes aussi. Tous cherchent leur intérêt personnel.

A cela il faut ajouter l'influence que les agitateurs professionnels ont exercée sur la contestation. Ici, à Laval, la tour de l'éducation a été occupée pendant quelques jours. Un jeune « aumônier » de l'agitation s'est constamment tenu sur les lieux. Ce n'était pas un étudiant de Laval. Lors de la réunion générale, celui qui criait le plus fort : « On s'empare du pavillon De Koninck », c'était une sommité du club trotskyste de Toronto. Je me borne aux exemples de chez moi.

La contestation n'était donc point un mouvement de conscience et de maturité, mais un mouvement où il y avait naturellement de la conscience et de la maturité. Pour libérer l'une et l'autre, il faut procéder à plusieurs distillations successives. Les racines de la contestation de 1968 sont nombreuses, la conscience et la maturité en sont, mais ce ne sont pas les plus nourricières. Il y a le grégarisme.

Les adultes ont plus fait pour la contestation des jeunes que les jeunes eux-mêmes. Pris d'une véritable rage de sensationnel, les journaux, la radio et la télévision ont littéralement provoqué la jeunesse de chez nous à la contestation. Il suffit de se rappeler ou de lire ce qui s'écrivait ou se disait chez nous pendant l'été de 1968 et au début de l'année scolaire 1968-1969. On avait créé une psychose de la contestation. La contestation était fatale. On était impatient de la liquider.

Il faut souligner aussi avec quelle facilité les chefs contestataires avaient accès à la télévision. Je pense à Karl Dietrich Wolff, président du S.D.S., par exemple. Quelques heures après son arrivée au Canada, en quête de fonds pour venir en aide aux étudiants allemands traduits devant les tribunaux, Karl Dietrich Wolff apparaissait sur notre petit écran. Je pense à bien d'autres de chez nous aussi.

Il faudrait enfin comparer aux faits les comptes rendus publiés dans les journaux, les bulletins de nouvelles lus à la radio ou à la télévision. J'ai pu faire cette comparaison pour l'université Laval. Un jour, je lisais dans les journaux : «Ça gronde à Laval». J'y étais pourtant, à Laval, et je n'ai rien entendu. Pour percevoir ces grondements, il ne suffisait pas d'avoir l'ouïe fine.

Un autre jour, on lisait : « L'université Laval est occupée ». En fait, une pincée d'étudiants, sans autre mandat que celui qu'ils s'étaient eux-mêmes donné, étaient grimpés dans la tour (l'édifice de 17 étages) des sciences de l'éducation et en avaient occupé deux étages, ceux du recteur et des vice-recteurs. Pour les apercevoir, il fallait lever les yeux au ciel ; pour les visiter, il fallait le char de feu d'Elie. Ils furent vite oubliés et durent redescendre sans tambour ni trompette. L'occupation cessa un matin faute d'occupants. Et c'est ce qui s'appelait dans les journaux : « L'université Laval est occupée ».

En somme, l'université Laval a connu deux manifestations quelque peu importantes. L'une touchait la cafétéria, l'autre les sports. En termes anciens, on dirait : *Panem et circenses.* Et l'Ecclésiaste a encore une fois raison de dire que rien ne change. Eh oui, c'est ennuyant sous le soleil.

Cette nouvelle croisade, comme les croisades du moyen âge, a son tombeau à arracher aux Mahométans. La jeunesse a surtout crié : « Justice ! » Ce cri, il fallait le pousser. Personne mieux que la jeunesse n'était en mesure et n'est en mesure de le pousser. La jeunesse n'a rien ; les biens dont elle souhaite le partage équitable, ce sont les biens des autres. Elle a donc de bonnes chances d'être un bon juge puisqu'elle n'est pas en cause.

Dès qu'ils sont sur le marché du travail, la plupart des jeunes ne parlent plus le même langage. Leur salaire devient alors le minimum au-dessous duquel il ne faut pas descendre. Partager signifie désormais prendre ce que les autres gagnent en plus et le distribuer à ceux qui gagnent moins. Le moyen âge avait observé ce comportement bien humain et l'a

formulé en son jargon : *Talis unusquisque est, qualis finis videtur.* Les choses changent d'aspect selon la position de l'observateur.

Sur un ton un peu désabusé, Hegel écrit : «L'âge rend en général plus clément ; la jeunesse est toujours mécontente»[210]. Bien observé, peut-être, mais pourquoi en est-il ainsi ? Il y a longtemps qu'il n'y aurait plus de verdure sur la terre si les jeunes pousses n'avaient pas plus de fougue que les plantes en graine. De même, si la génération nouvelle s'ébranlait avec le reste de vigueur de la génération précédente.

Aussi, la caravane humaine serait immobilisée depuis longtemps si la nature n'en remplaçait elle-même les chameaux. La jeunesse idéaliste et impatiente, c'est la jeune pousse qui va chercher le soleil à travers l'asphalte des générations durcies. Cette impatience est précieuse, mais elle ne doit pas se brûler les ailes.

7

Les critères du choix des chefs

De la famille du mot critère, nous connaissons bien critique : un critique littéraire, un critique musical, un critique financier. Le critique, c'est celui qui porte un jugement, favorable ou défavorable. Mais parce que la critique est facile, l'art difficile, une connotation défavorable s'est attachée au mot. Pourtant, le verbe grec d'où dérive le mot critère signifie simplement juger, discerner. Et les critères du choix des chefs sont les choses qui nous permettent de distinguer, dans la foule, les hommes équipés pour diriger. On peut faire deux catégories de ces critères : critères premiers, critères secondaires.

1. Les critères premiers

On sait surabondamment, par expérience, qu'il est difficile de discerner l'homme le plus apte à remplir la fonction de chef. En principe, c'est le mieux pourvu des qualités appropriées à la fonction : intelligence, prudence, justice, magnanimité. Mais nulle part plus qu'en ce domaine les vessies ne ressemblent davantage à des lanternes. La vessie bien gonflée d'une bonne mémoire ressemble à l'intelligence ; les tâtonnements de la taupe, à la prudence ; le nivellement facile et simpliste, à la justice ; la mégalomanie du visionnaire, à la magnanimité.

Comment reconnaître l'authentique prudence, l'authentique justice ? A Empédocle qui cherchait un sage, Xénophane répondait fort justement : « Il faut être un sage pour trouver un sage. » Disons qu'il faut à tout le moins savoir ce qu'est un sage pour trouver un sage ; savoir ce qu'est la prudence pour découvrir un homme prudent. Et quand le *Petit Larousse* sème à tout vent que la prudence est la vertu qui fait éviter les fautes et les dangers, on a bien des chances, aux jours d'élection, de poser des freins à la société au lieu de lui boulonner des moteurs.

De même, il n'est pas facile de reconnaître les traits de la justice ; il est encore moins facile, après l'avoir reconnue, de la prendre pour maîtresse. Dans un camp, on veut, secoué par une fureur d'égalité, que la justice nivelle les hommes au lieu d'ajuster les choses aux hommes ou les choses entre elles : ajuster les charges aux hommes, les salaires aux charges. Dans l'autre camp, on jouit en parfaite tranquillité de conscience de tout ce que l'on peut arracher.

Enfin, filtreurs de moucherons, de quel oeil verrons-nous le magnanime, qui se croit né pour de grandes choses et qui désire en accomplir ? Celui qui a écrit : « En somme, je ne doutais pas que la France dût traverser des épreuves gigantesques, que l'intérêt de la vie consistait à lui rendre, un jour, quelque service signalé et que j'en aurais l'occasion, »(211) celui-là, dis-je, n'a point passé pour un magnanime aux yeux

de gens qui ne connaissaient que la vérité des petites choses ; il a fait figure d'orgueilleux, d'illuminé.

Enfin, les qualités et les vertus qui font le chef authentique ne sont pas toujours manifestes ; quand elles le sont, peu de gens savent les reconnaître et les appeler par leur nom ; la plupart hésitent à s'aligner derrière elles.

Les défauts jouent peut-être un plus grand rôle que les qualités, si tant est que le fabricateur souverain nous créa besaciers, qu'il fit pour nos défauts la poche de derrière et celle de devant pour les défauts d'autrui. Nous connaissons bien les défauts d'autrui ; ils sont là, sous nos yeux. Rappelons-nous-en à l'heure du choix... pour ne pas en tenir un compte rigoureux. Platon nous en avertit en ces termes : « N'as-tu pas réfléchi au cas de ces gens dont on dit qu'ils sont des coquins, il est vrai, mais qu'ils savent s'y prendre[212] ? »

Saint Thomas partage sur ce point l'opinion de Platon. Quand il parle du choix des évêques, et des prélats en général, il se demande si le choix doit s'arrêter sur le plus avancé en sainteté. A notre grand étonnement, il répond que non[213]. Il ne s'agit pas de récompenser la sainteté d'un homme : cela se fera en paradis ; choisir un prélat, c'est instituer un serviteur du bien commun de l'Eglise. Le choix doit porter sur le plus apte à diriger, c'est-à-dire à bâtir, gouverner, défendre. Et rien n'empêche qu'un homme de sainteté médiocre ne soit plus apte à tout cela.

En effet, quand il s'agit de travailler au bien commun entrent en jeu des facteurs étrangers à la sainteté. Un homme moins saint contribue parfois davantage au bien commun par d'autres atouts dont il dispose : influence, habileté, audace[214]. On se rappelle les anciennes campagnes électorales. Les candidats maris fidèles et citoyens sobres jouissaient d'un net avantage. Les pécheurs étaient dénoncés du haut des tribunes. Les choses ont changé. Peut-être les candidats ne sont-ils plus ni l'un ni l'autre. De toute façon, on attachait trop d'importance à des défauts compatibles avec le zèle pour le bien commun et l'habileté à le procurer.

Dans *L'efficacité, objectif numéro 1 des cadres,* Peter F. Drucker veut que l'on fasse de la force de chaque homme une pierre du monument commun[215]. Il apporte l'exemple du président Lincoln, à qui l'on apprend ou rappelle que Grant, son nouveau commandant en chef, entretient un fort penchant pour la bouteille. Lincoln n'en a cure. Il a perdu trop de batailles avec des généraux sans faiblesses ; il les choisit maintenant pour leur habileté à vaincre. Si la fidélité conjugale et la sobriété sont importantes pour le mari de sa fille, elles le sont moins pour son commandant en chef.

2. Les critères secondaires

Il existe d'autres critères, moins importants que les qualités et les défauts, qui peuvent jouer un rôle dans le choix d'un chef et qui le jouent effectivement. Ce sont, par exemple, la richesse, la naissance, l'âge, le sexe.

La richesse

La richesse, critère d'un bon choix ? Critère négatif, sans doute. Eh bien, non : critère positif. Connaissant la cupidité humaine, constatant qu'il n'existe, en fait, que deux classes d'hommes, les riches et les pauvres, Aristote craint que, si des hommes très pauvres accèdent au pouvoir, ils ne cèdent facilement à la tentation de s'enrichir à même le trésor public ou de se laisser corrompre par des pots-de-vin. Qui ne saisirait une occasion aussi belle de quitter le camp des loups maigres pour gagner celui des chiens gras ?

Aristote fait cette réflexion au moment où il critique le gouvernement des Ephores, à Sparte. Ces magistrats (ces cadres) étant choisis parmi le peuple, il arrivait parfois que des gens très pauvres accédaient à cette dignité. A cause de leur pauvreté, ils étaient facilement vénaux, c'est-à-dire à vendre au plus offrant[216].

Il est intéressant de retrouver cette idée choquante chez Alexis de Tocqueville : « Dans les gouvernements aristocra-

tiques, les hommes qui arrivent aux affaires sont des gens riches qui ne désirent que du pouvoir. Dans les démocraties, les hommes d'Etat sont pauvres et ont leur fortune à faire. Il s'ensuit que, dans les Etats aristocratiques, les gouvernants sont peu accessibles à la corruption et n'ont qu'un goût modéré pour l'argent, tandis que le contraire arrive chez les peuples démocratiques »[217].

Enfin, il n'est pas sûr qu'un peuple aspirant à la prospérité ne préfère à un homme pauvre celui qui a su rendre prospère ses affaires personnelles. On croit aisément, et sans doute avec quelque raison, que celui qui a trouvé les moyens de s'enrichir trouvera tout aussi bien les moyens d'enrichir son pays. L'habileté dans les petites choses est une garantie d'habileté dans les grandes.

Et ainsi la richesse du candidat semble être un critère positif dans le choix d'un chef. A condition, évidemment, qu'il s'agisse d'une fortune construite et non point héritée. Dans ce dernier cas, le critère serait plutôt négatif. « La totalité ou la plupart de ceux qui ont accompli de grandes choses en ce monde et ont excellé parmi les hommes de leur temps, ont eu une naissance ou des débuts humbles ou obscurs, ou du moins fortement contrariés par la fortune », écrit Machiavel dans sa vie de Castruccio Castracani.

La naissance

« Qu'y a-t-il de moins raisonnable, écrit Pascal, que de choisir, pour gouverner un Etat, le premier fils d'une reine ? L'on ne choisit pas pour gouverner un bateau celui des voyageurs qui est de la meilleure maison. » Mais il faut bien prendre les hommes tels qu'ils sont, renoncer aux lois idéales et en promulguer de réalistes. De ce point de vue, cette loi ridicule et injuste devient raisonnable et juste. « Car qui choisira-t-on, le plus vertueux et le plus habile ? Nous voilà incontinent aux mains, chacun prétend être ce plus vertueux et ce plus habile. Attachons donc cette qualité à quelque chose d'incontestable. C'est le fils aîné du roi ; cela est net, il n'y a point de dispute. La raison ne peut mieux faire, car la guerre civile est le plus grand des maux »[218].

Personne ne croit que Pascal pouvait être sérieux en écrivant ces lignes. C'est une loi facile d'application, d'accord : il suffit de guetter le premier fils du roi. Mais personne ne croit plus que c'est le meilleur homme pour la conduite de l'Etat. Ce système comporte quand même un avantage que Machiavel reconnaissait. On s'habitue à voir le commandement dans une famille. On finit par être quasi convaincu que ce privilège lui revient[219].

Aristote ne veut pas cependant d'un régime où le pouvoir est ainsi attaché à une famille, où le pouvoir échoit au fils aîné, par exemple. Car alors, c'est le hasard qui désigne le détenteur du pouvoir[220]. La nature humaine, chez les prolétaires comme chez les rois, engendre des hommes. S'ils sont aptes à commander, c'est par surcroît, par hasard. Les caractères acquis ne se transmettent pas si tôt.

Il reste que le milieu exerce une grande influence en éducation. On en était tellement convaincu, dès l'antiquité, que le fils qui ne se destinait pas au métier de son père allait vivre dans une famille où on exerçait le métier de son choix. Toutes choses étant égales d'ailleurs, il ne fait aucun doute que le fils de médecin excellera plus tôt en médecine que le fils d'avocat.

L'âge

Commentant la coutume spartiate de nommer à vie certains magistrats, saint Thomas la qualifie de dangereuse. Les élus jouissaient peut-être de toutes les qualités requises, au moment de leur élection, mais il n'est pas sûr qu'ils les conserveront toujours. Car, de même que la vigueur corporelle diminue avec l'âge, ainsi, dans la plupart des cas du moins, diminue également celle de l'esprit. Devenus âgés, les hommes ne jouissent plus de la force d'âme et de la vivacité d'esprit qui animaient leur jeunesse. Des sens en veilleuse forcent l'esprit à tâtonner[221].

Quand Machiavel croise saint Thomas, je ne résiste pas facilement au plaisir de le signaler. Eh bien, nous sommes ici à un point d'intersection de ces deux grandes pensées. Dans son *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Machiavel

imagine le cas d'un jeune homme qui aurait révélé sa valeur par des actions extraordinaires. « Ce serait très grand dommage, commente-t-il, que l'Etat fût obligé de s'en priver, d'attendre que la vieillesse ait glacé son courage, cette vigueur d'esprit et promptitude dont elle eût pu tirer les plus grands avantages »[222].

Tout près de nous, Péguy, dans *L'Argent (suite),* déborde dans le même sens. (C'est beaucoup trop peu de dire abonde !) Ses excès de langage viennent du fait qu'il voit, à la tête de l'Ecole Normale Supérieure, un bonhomme qu'il n'apprécie pas du tout. « Les vieillards ont droit au respect, clame-t-il. Ils n'ont pas droit au commandement. Ils ont droit au commandement s'ils savent commander. Mais ils n'ont pas droit au commandement par cela seul qu'ils sont des vieillards. Autrement, il suffirait de devenir suprêmement vieux pour parvenir au commandement suprême. » « Croit-on qu'il soit sans inconvénient de laisser à la tête de toute cette jeunesse (Péguy parle toujours de l'E.N.S.) un général vieilli, et un général fatigué[223] ? »

Finissons-en avec cette charge contre la vieillesse par un dernier trait. Dans la *Somme théologique,* saint Thomas dit que les vieillards sont très soupçonneux, parce qu'ils ont maintes fois renouvelé l'expérience de la faiblesse humaine[224]. Cette inclination à former une mauvaise opinion de quelqu'un sur les plus légers indices rendrait peut-être difficile la reddition de la justice, en gérontocratie ; car la justice thomiste veut que l'on élargisse neuf coupables pour écarter le risque de pendre un seul innocent[225]. Rien de moins thomiste que la parole prêtée à l'abbé de Cîteaux, Arnaud-Amalric, lors du massacre de Béziers, pendant la « croisade » des Albigeois : « Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens. ».

Une fois les cas extrêmes dénoncés, Aristote résume en deux points les vues du gros bon sens. D'abord, personne n'est choqué à l'idée d'obéir à celui qui a la supériorité de l'âge, même s'il croit l'emporter sous d'autres rapports. Personne n'est, à plus forte raison, choqué s'il peut nourrir l'espoir de parvenir à son tour aux charges et aux honneurs dès qu'il aura atteint l'âge où l'on est appelé à les remplir[226].

Le respect de ce critère, dans le choix des chefs, fournit ensuite à ceux qui accéderont aux charges le temps de se rompre à l'obéissance, condition nécessaire au bon exercice du pouvoir, selon Aristote et bien d'autres, toujours. Les hommes « incapables de se soumettre à aucun pouvoir légitime ne savent exercer qu'une autorité despotique »[227]. « Pour bien commander, il faut avoir commencé par obéir » [228]. Comment celui qui a fait ses quatre volontés avec le peu de facilités qu'offre la sujétion ne les ferait-il plus avec les moyens que fournit le pouvoir ?

Le sexe

En développant ce point, il serait facile de choquer la moitié de l'humanité. La littérature est riche de bêtises sur ce sujet. Démocrite, à qui l'on doit tant de perles, a échappé ceci : « Etre commandé par une femme serait, pour un homme, la pire des offenses ». Démocrite n'était qu'un homme, était un homme ; il est donc normal qu'il y ait du fumier dans ses perles !

Peu de temps après Démocrite, Aristote sera déjà beaucoup plus nuancé. L'homme, écrit-il, est naturellement plus apte au commandement que la femme. Mais le vieux Philosophe reconnaît que cet ordre peut être interverti dans certains cas et même dans certains lieux[229]. Dans certains cas : la nature produit assez souvent des hommes efféminés et des femmes viriles ! Dans certains lieux : les coutumes de certains pays, l'éducation que les femmes y reçoivent peuvent combler le fossé ou même renverser l'ordre naturel d'aptitude au commandement qui existe entre les sexes.

Pour faire tomber la tension qui persiste, rappelons et expliquons les différences que les Anciens ont reconnues entre les sexes : l'un est apte aux travaux de l'intérieur ; l'autre, aux travaux de l'extérieur. Les travaux de l'extérieur, alors et naguère encore, c'était l'agriculture et la guerre. A cause de la force physique que l'une et l'autre exigent, on les imposait aux hommes. On confiait à la femme les travaux réclamant moins de force physique, plus de patience, moins de mouvement.

Nous avons conservé les mêmes mots : nous parlons d'une femme qui travaille à l'extérieur et d'une autre qui reste au foyer. Mais, pour nous, travailler à l'extérieur, ça ne signifie plus nécessairement faire un travail pénible ; ça signifie seulement le faire ailleurs. La femme qui tricote à la maison, de nos jours, on dit qu'elle ne travaille pas à l'extérieur ; celle qui tricote à l'usine, on dit qu'elle travaille à l'extérieur.

Quand Xénophon, Platon et Aristote disent que la femme est plus apte aux travaux de l'intérieur qu'aux travaux de l'extérieur, il faut bien comprendre. La femme qui tond les moutons dans le salon se livre à un travail d'extérieur ; celle qui tricote sous un arbre se livre à un travail d'intérieur. Les mots intérieur et extérieur sont employés par métonymie : le lieu où le travail se fait pour le travail lui-même. De nos jours, la plupart des femmes qui travaillent à l'extérieur ne font qu'exécuter à l'extérieur de leur foyer des travaux que l'on appelait jadis d'intérieur.

Dans son *Economique,* Xénophon écrit : « Une femme qui est une bonne associée de son mari vaut autant que lui pour le bien de la maison »[230]. Son interlocuteur, Socrate, dont le ménage n'a pas été une bien grande réussite, veut savoir d'Ischomaque s'il a reçu sa femme telle qu'elle est ou s'il l'a formée lui-même. Comme elle n'avait pas quinze ans, quand elle est entrée chez moi, elle ne pouvait évidemment pas savoir grand-chose. Sa mère lui avait dit qu'il fallait être sage ! Mon père m'en avait dit autant, rétorque Ischomaque.

Il fallut donc commencer par apprivoiser cette petite fille de quinze ans ; ceci fait, lui inspirer confiance en ses talents, car elle s'inquiétait : « En quoi pourrais-je t'aider ? » Pour lui expliquer ce qu'elle aura à faire dans la maison, il emploie la gracieuse comparaison de la reine dans sa ruche. Que fait, essentiellement, la reine des abeilles ? En deux mots, elle distribue le travail et en surveille l'exécution.

La femme d'Ischomaque a si bien compris l'importance de son rôle qu'elle cherche à s'esquiver en ces termes : « Les fonctions de chef ne te conviennent-elles pas plutôt qu'à moi ? » L'alternative n'est donc plus : commander ou ne pas commander ; mais bien plutôt : commander à l'intérieur ou

commander au dehors. Et comme, aujourd'hui, beaucoup des anciens travaux d'intérieur s'exécutent à l'extérieur, il faut parler de préférence de la femme comme devant commander dans le genre des travaux dits d'intérieur ; de l'homme comme devant le faire dans le genre des travaux dits du dehors.

Et parce que l'homme et la femme ne sont pas également doués pour l'organisation et l'exécution de l'un et de l'autre genre de travaux, il s'ensuit qu'ils ont d'autant plus besoin l'un de l'autre, et ce besoin contribue à cimenter leur union [231]. Alain ne fait que relayer Xénophon quand il écrit que la différence d'aptitudes entre l'homme et la femme fonde précisément leur égalité. Chacun a besoin de l'autre ; chacun, dans son domaine commande à l'autre.

Le drapeau de la femme, ce n'est donc point la casserole et le balai sur fond de couche ! Les hommes au pouvoir ont fait suffisamment de bêtises pour qu'on songe sérieusement à donner sa chance à l'autre sexe. Sexe féminin, critère positif.

3. Le choix par vote populaire

Au moment où s'allongent ces lignes, un parti politique tient un « congrès à la chefferie ». Il serait normal de parler d'un semblable événement en termes d'assises. Du verbe asseoir, évidemment. Mais s'asseoir et réfléchir, c'est la chose qu'on y fait le moins. Pourtant, il faut bien dire : *Sedes sapientiae*. Le siège de la sagesse. La sagesse est assise et sereine. On ne la conçoit pas en contorsions yé-yés.

Quand l'Eglise catholique se choisit un chef, elle n'organise pas un carnaval. Elle le choisit dans le silence, la réflexion, la prière. Sans choisir les leurs à la Villa Manrèse, à Jésus-Ouvrier ou à la Villa Saint-Vincent, les partis politiques pourraient au moins éviter l'indécence, la grossièreté, le gaspillage. Poser sa candidature à la garde du bien commun lors de congrès où on le dilapide ne laisse rien augurer de rassurant.

Alexis de Tocqueville prétend que le vote populaire amène rarement au pouvoir les meilleurs éléments. Les charlatans

de tous genres savent fort bien le secret de plaire au peuple, tandis que ses véritables amis y échouent[232]. L'homme le plus apte à conduire un peuple ne possède pas nécessairement aussi des qualités de bonhomme carnaval.

Il existe deux conditions pour qu'un vote soit sérieux. La première : que le votant soit avant tout soucieux du bien commun. Donner un vote qui nuit au bien commun, c'est poser un geste qui tend à envoyer par le fond le navire qui vous porte. Mais le paquebot d'un Etat coule lentement. On se dit : J'aurai le temps de mourir avant qu'il ne soit au fond.

La seconde condition : que le vote ne soit pas à vendre. Qui vend son vote devrait perdre le droit de le donner. Mais il ne faut pas jeter trop vite la pierre au peuple. Les votes ne se vendent que s'il y a des acheteurs. Joue ici la loi de l'offre et de la demande. Et la demande a toujours été forte chez nous. Les candidats partent d'ordinaire en campagne avec plus de choses que d'idées.

Il existe bien des façons de contrôler les suffrages. Combien de fois quelques centaines d'ouvriers en ont mis des milliers en grève. On publie, le lendemain, dans les journaux : 80% se sont prononcés en faveur de la grève. Font 80%, 8 sur 10, comme 800 sur 1,000, comme 8,000 sur 10,000. Pourcentage tendancieux. Statistiques menteuses.

On vend une grève comme on vend un retour au travail. On peut effrayer des ouvriers en exigeant un vote à main levée. On peut encore les écoeurer. Pas besoin d'avoir du génie pour écoeurer des ouvriers qui ont fait une grosse journée de travail et qui doivent recommencer tôt le lendemain. Il suffit de prolonger tard dans la nuit les discours et les discussions. On prend alors le vote. Les plus fatigués, ceux qui ont travaillé dur, toute la journée, sont allés se coucher. On peut encore les congédier, leur demandant de réfléchir et de revenir le lendemain. Le lendemain, il va sans dire, ils sont peu nombreux. On prend le vote.

Bref, un vote significatif suppose un ensemble de conditions et de qualités qui n'existe pas facilement. Un bon vote dépend encore plus de ceux qui le préparent que de celui qui le donne.

8 La tyrannie : dangers et remèdes

Le pouvoir est une réalité aussi instable que le chlore ou le potassium, diraient les chimistes. Est instable un corps sujet à se décomposer, à se transformer facilement. Aussi, le chlore capricieux ne conserve ses propriétés chimiques et physiques que dans l'eau et s'il n'y a point de lumière. Le potassium frileux se décompose au simple contact de l'air. Plus près de nous, le vin, au contact de l'air, devient aigre, devient vin aigre, vinaigre. Ainsi, le pouvoir est sujet à se transformer à tout instant en tyrannie.

Quand je dis le pouvoir, je n'en exclus aucune forme : le pion dans son dortoir, l'institutrice dans sa classe, le président dans son syndicat, le curé dans sa paroisse, le député

dans son comté, l'évêque dans son diocèse, le roi dans son royaume.

Est tyrannique au sens le plus strict du terme le gouvernement qu'un chef unique, méprisant le bien commun, exerce pour son avantage personnel. Un tyran ne poursuit le bien des autres que quand son intérêt personnel coïncide avec le leur. Dans sa marche vers ses objectifs personnels, il entraîne nécessairement quelques rémoras collés à ses flancs.

L'esprit tyrannique est plus répandu qu'on ne pense. La pollution du pouvoir a de beaucoup précédé la pollution de l'air et de l'eau. Mais nous avons une fausse notion de la tyrannie. Nous appelons tyrans les chefs qui font travailler dur, qui interdisent la pause café, qui tiennent les caissières debout à longueur de journée.

Une fois de plus, nous sommes dans l'erreur. Le patron qui exige huit heures de travail par jour peut être un tyran ; celui qui en exige dix, ne pas l'être. La tyrannie ne se définit pas par les moyens, mais par la fin : le tyran fait passer le bien particulier avant le bien commun. Les chefs syndicaux qui, un bon jour, décident qu'un petit conflit ouvrier servirait leur prestige sont d'authentiques tyrans. Le parti ministériel qui décide du point de vue de la rentabilité électorale verse dans la tyrannie. Monsieur Jourdain faisait de la prose sans le savoir. Nous faisons de la tyrannie sans le savoir.

Dans la tyrannie s'étagent des degrés. Un gouvernement est d'autant plus tyrannique qu'il s'écarte davantage du bien général. Partant, le gouvernement d'un seul tyran est plus tyrannique que celui de quelques-uns ; celui de quelques-uns, plus tyrannique que celui de plusieurs ; celui de plusieurs, plus tyrannique que celui d'une classe entière de la société. La dictature du prolétariat (si c'était autre chose qu'une belle formule) serait la meilleure de toutes les dictatures. La maladie la moins grave ; pas la santé.

Le presque irrésistible penchant de tout pouvoir à la tyrannie est un thème des plus rebattus. D'innombrables auteurs y sont allés de leur variation. Si je faisais appel à Alain, à Marcuse ou à Spencer, pour dénoncer les dangers de tyrannie, personne ne s'étonnerait de me voir arriver

chargé d'une abondante moisson de textes durs comme des cailloux, car Marcuse, Alain, Spencer ne sont pas des tendres.

Mais si je m'appuie sur un moine d'humilité et d'obéissance notoires, mon plaidoyer gagnera en force persuasive. Ce n'est donc pas à un révolté que je vais demander de nous parler des dangers de tyrannie inhérents à tout pouvoir, mais à saint Thomas, qui revient avec insistance sur cette idée.

1. Les dangers de tyrannie

Dans la *Somme théologique*[233], saint Thomas affirme que le pouvoir exercé par un seul homme dégénère « facilement » en tyrannie. Facilement. Peu importe le pouvoir dont il s'agit : le contestataire absolu devient facilement un tyran. A moins que l'on ait affaire à un homme d'une vertu parfaite. Mais, pas plus que Machiavel, saint Thomas ne croit à la vertu parfaite.

Le pouvoir absolu, quel qu'il soit (chef d'Etat, chef d'Eglise, chef de chapelle, chef syndical), devient facilement tyrannique. Pourquoi ? Il n'est pas excessif de dire que l'apparence de vertu n'est souvent qu'incapacité de pécher. Souvent, la vertu n'est que du vice malchanceux. Or, ici, nous posons le problème d'un homme qui a du pouvoir, un pouvoir absolu, c'est-à-dire sans autres limites que celles qu'il veut bien imposer. Quel frein peut retenir semblable pouvoir sur la pente des passions ? Le bon sens, la raison, la vertu. Ne nous étonnons donc point qu'un pouvoir que seule la vertu peut freiner dégénère facilement en tyrannie. Il n'a pas fait tout le mal qu'il aurait pu faire. Magnifique compliment. Exagérant une fois de plus, Alain écrit : « Il n'est point d'homme qui, pouvant tout et sans contrôle, ne sacrifie la justice à ses passions »[234].

Revenons sur la restriction annoncée ci-dessus : l'homme qui détient beaucoup de pouvoir devient facilement un tyran « à moins qu'il ne possède une vertu parfaite ». Et saint Thomas d'ajouter que peu d'hommes possèdent la vertu solide

qui leur permettrait de bien user d'un pouvoir considérable[235].

Il y en a beaucoup, poursuit-il, qui semblaient vertueux quand ils vivaient au dernier rang ; mais en accédant au sommet du pouvoir, ils se sont éloignés des sentiers de la raison[236]. La plupart du temps, *plerumque,* on perd dans l'exercice du métier de chef les habitudes vertueuses dont on fleurissait dans la tranquillité[237].

A ces faits, il assigne la raison suivante, empruntée à saint Augustin. Il est très difficile, *valde difficile,* à des chefs entourés de flatteurs qui les portent aux nues et d'obséquieux qui les saluent trop profondément, de ne point s'enorgueillir, mais de se rappeler, au contraire, qu'ils ne sont toujours que des hommes.

Cette parole d'Augustin rappelle trop la réponse de Pierre au centurion Corneille pour que nous omettions de la citer. Corneille, entouré de ses parents et de ses amis, attend l'arrivée de Pierre. Ce dernier entre, Corneille se jette à ses pieds et se prosterne. Mais Pierre de répliquer aussitôt : « Relève-toi. Je ne suis qu'un homme moi aussi ».

Tous ces textes que nous avons relevés dénoncent abondamment le danger qui menace le pouvoir de dégénérer en tyrannie. Le contester, ce serait feindre d'ignorer que l'esprit de domination est une des trois concupiscences, la plus redoutable, peut-être. Mgr T.D. Roberts, S.J., ne craint pas d'écrire : « Toute autorité entre des mains humaines, et à plus forte raison s'il s'agit d'une autorité considérée comme d'origine divine, monte à la tête comme une drogue pire encore que l'alcool »[238].

2. Remèdes contre la tyrannie

Puisqu'il est téméraire de compter sur la vertu des puissants (et des impuissants, d'ailleurs), il faut chercher d'autres moyens de rendre impossibles les abus de pouvoir. Le premier, je le trouve chez saint Thomas : choisir un homme qui offre

de bonnes garanties. Un homme qui, selon toute probabilité, ne dégénérera pas en tyran[239].

L'expression : c'est du bois de chenapan, laisse entendre que cela se prévoit. Dès leur jeune âge, comme l'attestent leurs biographes, les hommes illustres ont donné des signes de leur grandeur future. Grandeur dans le bien comme dans le mal. Qui attèle les mouches à dix ans attèlera les hommes à quarante ans. Certains sages anciens s'interdisaient de verser le sang des animaux afin de prévenir la cruauté envers les hommes. Une enquête a révélé que les chauffards se recrutent abondamment chez les étudiants qui ont obtenu de mauvaises notes de conduite à l'école.

Les Anciens ne nous ont pas laissé de tests détecteurs de futurs tyrans, mais ils nous avertissent à coups de proverbes de l'importance d'un bon choix : Le commencement, c'est la moitié du tout[240]. Et cet autre : Une petite erreur au départ engendre un écart considérable à la fin. Pour notre génération qui vise Mars après la Lune, ce dernier proverbe revêt une importance particulière.

Aristote indique un second moyen de prévenir la tyrannie : S'appliquer à n'établir que des magistratures peu considérables lorsqu'elles doivent durer longtemps ; de peu de durée lorsqu'elles doivent être considérables. Car les magistratures considérables se corrompent facilement : il y a bien peu de gens capables de supporter la prospérité[241]. L'autorité à vie, dit-il ailleurs, est un privilège trop grand pour des humains[242].

Enfin, les citoyens doivent par leur attitude en face du pouvoir s'ériger en épouvantails à tyrannie. *The Man versus the State,* tel est le titre d'un ouvrage de Herbert Spencer. Le citoyen contre le pouvoir, c'est le citoyen toujours en éveil, le citoyen aucunement crédule. « L'esprit ne doit jamais obéissance », écrit Alain dans ses *Propos sur l'éducation*[243]. Et saint Thomas de renchérir : « La soumission d'un homme à un autre homme se limite au corps ; l'âme demeure libre » [244]. L'âme, pour lui, c'est non seulement l'esprit, mais aussi la volonté. Affirmer que l'autorité d'un homme sur un autre ne s'étend pas à l'âme, c'est affirmer que l'intelligence

et la volonté ne peuvent être enchaînées par le commandement d'un autre. L'intelligence ne doit céder qu'à l'évidence. Peu de citoyens ont l'évidence que l'impôt est bien calculé. En attendant de l'avoir, ils ont le devoir d'en douter.

Bonne chance au premier qui adopte cette attitude. Tous les tyrans ont connu le conseil de Périandre à Thrasybule, à savoir, qu'il faut couper la tête des épis qui s'élèvent au-dessus des autres[(245)].

Si, en dépit des trois précautions ci-dessus indiquées ou faute de les avoir prises, le chef dégénère en tyran, quelle est la conduite à tenir ? Saint Thomas distingue deux cas. D'abord, celui d'une tyrannie tolérable. Il croit qu'il est préférable d'endurer pour un temps une tyrannie qui ne verse pas dans des excès intolérables à cause des dangers inhérents à la résistance. Notez l'expression : pour un temps. L'expérience démontrait alors qu'un tyran ne faisait jamais vieux os. C'est même une maxime chez les Présocratiques. Quand ils énumèrent les choses rares, on trouve : Un vieux tyran. Les choses ont changé. Mieux protégés, les tyrans vivent plus vieux. N'importe.

La lutte contre un tyran connaît trois dangers. Ceux qui s'arment doivent envisager la possibilité d'un échec, qui exciterait la fureur du tyran et déchaînerait une recrudescence de violence. Réaction tout à fait normale. Quand le chien tire sur sa laisse, l'emprise du maître se resserre. Si, au contraire, quelqu'un parvient à l'emporter sur le tyran, la victoire s'achète souvent au prix de dissensions telles qu'il fait encore moins bon vivre en ce pays. Enfin, il arrive parfois que le chef chargé de renverser le tyran verse lui-même dans la tyrannie, une fois installé au pouvoir. Rousseau note que les peuples opprimés se livrent « presque toujours » à des séducteurs qui ne font qu'aggraver leurs chaînes[(246)]. Haïr les riches et les puissants, ce n'est pas aimer nécessairement les pauvres et les faibles ! Souvent, ce n'est que les jalouser. Or, le tyran qui succède à un tyran l'emporte d'ordinaire en cruauté sur son prédécesseur[(247)]. Un mouvement qui va s'amplifiant vers la liberté ne se freine que par un mouvement s'amplifiant vers la dureté.

Soit le cas d'une tyrannie intolérable. L'opinion qui confie aux hommes courageux de la nation tyrannisée la responsabilité de tuer le tyran est à écarter. Il serait périlleux et pour le peuple et pour ses chefs d'admettre que des citoyens puissent, de leur propre autorité, tuer même un tyran. En effet, la plupart du temps, ce sont plutôt les mauvais citoyens que les bons qui s'exposent à ce genre de périls. Et comme l'autorité d'un chef équitable pèse aussi lourdement sur les épaules des mauvais citoyens que l'autorité d'un tyran, les mauvais citoyens tueraient aussi bien le chef juste que le tyran. Eventuellement, le peuple se verrait privé d'un bon chef par quelqu'un qui prétendait le débarrasser d'un tyran[248].

S'agit-il d'un chef établi par une autorité supérieure, c'est à cette autorité qu'il appartient de porter remède à l'iniquité du tyran. L'histoire nous en fournit un exemple en la personne d'Archélaus. Successeur d'Hérode, son père, sur le trône de Judée, il en imitait la cruauté. Les Juifs portèrent plainte auprès de César-Auguste. Celui-ci considéra la plainte et porta un premier remède : Archélaus perdit son titre de roi et la moitié de son royaume. Sa tyrannie n'ayant pas diminué proportionnellement à son pouvoir, l'Empereur le déposa et l'envoya en exil.

Cet exemple illustre bien la manière de procéder dans le cas d'un tyran ayant lui-même des comptes à rendre : les sujets doivent d'abord porter plainte auprès de l'autorité supérieure ; celle-ci, persuadée que la tyrannie est un danger réel, grave et fréquent, écoute attentivement, puis intervient avec la fermeté qui s'impose.

C'est la situation rêvée par Dante : qu'il existe un gouvernement mondial auquel tous les souverains de la Terre aient à rendre des comptes. Un pouvoir mondial capable d'aller chercher l'ours moscovite par l'oreille et de le ramener chez lui, capable d'aller chercher l'ogre américain et de le rentrer dans ses frontières. Ce n'est pas pour demain. Mais il y aura encore des jours après demain.

Enfin, s'il est tout à fait impossible d'obtenir aucun secours humain contre la tyrannie, saint Thomas suggère un

moyen ultime, dont je n'aurais soufflé mot si Arnold J. Toynbee ne l'avait lui-même indiqué. Prier, dit Toynbee après saint Thomas[249]. Demander que les molécules d'une veine éclatent en petit feu d'artifice dans le crâne du tyran. Le demander directement à la Matière, si on est matérialiste ; le demander à l'Auteur de la matière, si on lui en reconnaît un.

Remarquons le mot de saint Thomas : S'il est tout à fait impossible, *omnino*. C'est à ce moment-là seulement, quand les moyens humains sont épuisés, que la patience recommandée plus haut a sa place.

Saint Thomas rejoint ici Teilhard de Chardin, qui écrit, dans *Le milieu divin :* « Lutter contre le Mal, réduire au minimum le Mal (même simplement physique) qui nous menace, — tel est indubitablement le premir geste de notre Père qui est aux cieux ; sous une autre forme, il nous serait impossible de le concevoir, et encore moins de l'aimer »[250]

Il faut se garder d'une « fausse interprétation de la resignation chrétienne »[251], qui porte à dire trop tôt : « Dieu m'a touché »[252]. « D'un mal qui m'atteindrait par ma négligence ou par ma faute, je n'aurais pas le droit de penser que c'est Dieu qui me touche. La volonté de Dieu (sous sa forme subie) je ne la joindrai, à chaque instant, qu'*au bout de mes forces* »[253].

J'ai indiqué quelques remèdes contre la tyrannie, remèdes préventifs, remèdes curatifs. C'est évidemment un pis-aller. L'aller souhaitable, c'est la santé. Empêcher la tyrannie de nuire, c'est museler le chien, le tenir en laisse. L'idéal, c'est l'apprivoiser. La cage a beau être solide on craint le tigre. Apprivoiser un tyran, c'est le rompre à la vertu. Elle est la santé de qui souffre de tyrannie.

CONCLUSION

Je répugne un peu à résumer en deux pages ce que j'ai développé sur deux cents. Pour la même raison, maints exposés se terminent de façon abrupte. Le rapport d'une commission d'enquête peut se terminer par des recommandations d'une ligne et demie. Ces notes, non. On risquerait de freiner la réflexion qu'on s'était donné beaucoup de peine à amorcer.

Si l'on insistait pour que je me résume, je rappellerais d'abord l'échelle traditionnelle des valeurs : plaisirs de l'esprit, d'abord ; vertu morale ; biens du corps et, en dernier, biens matériels. Herbert Marcuse, l'évangéliste de la contestation, ne prêche pas une nouvelle échelle de valeurs, mais un retour à l'ancienne ; un retour à l'échelle de valeurs proposée par Platon. Déjà.

Je soulignerais, en second lieu, la véritable notion d'ordre. Toute société établit un ordre. La mafia comme l'Eglise. Le véritable ordre met chacun à la place qui lui revient eu égard à ses goûts, à ses aptitudes, à sa préparation. Cet ordre se maintient quasi de lui-même, sans tanks ni mitrailleuses. L'oeil est heureux dans son orbite. Marcuse admet la possibilité d'un ordre idéal qu'il faudrait respecter ; d'un ordre idéal où la révolution permanente devrait cesser[254].

J'essayerais, ensuite, de faire ressortir les grands traits des deux vertus (prudence et justice) que l'antiquité, le moyen âge et Leibniz considéraient comme essentielles au chef. Une prudence tournée vers l'avenir, centrée sur le bien à conquérir. Une prudence capable de résoudre rapidement l'inédit. Une prudence intelligente et audacieuse. Une justice qui proportionne les charges aux hommes, les salaires aux charges. Pas de justice sottement niveleuse.

Quant à la participation de chacun au gouvernement, je répéterais combien elle est conforme à la dignité humaine. Personne n'accepte d'être totalement étranger aux décisions dont il portera la responsabilité. La participation idéale est cependant impossible. Il est impossible que chacun vote sur chaque décision qui le concerne. Dans la plupart des cas, la participation ne peut dépasser la possibilité d'exprimer son opinion.

Enfin, si l'on me demandait de montrer du doigt le fil conducteur de ces considérations, pour s'assurer qu'on l'a bien remarqué, je dirais que c'est la nécessité de la vertu morale, telle qu'entendue dans ces pages. Elle est le nerf de la démocratie comme l'argent est le nerf de la guerre. Dans *Le thème TERRE DES HOMMES raconté par Gabrielle Roy*, on trouve cette idée fort juste que le progrès doit être « un avancement moral ». S'il n'est point en même temps un avancement moral, le progrès (du latin *progredi*, avancer) prépare des replis catastrophiques et précipités.

RÉFÉRENCES

(1) Rousseau, *Du contrat social*, p. 50.
(2) Alain, *Propos*, p. 841.
(3) *Réflexions sur l'éducation*, pp. 77-78.
(4) *Citations du Président Mao Tsé-tung*, pp. 304-305.
(5) *Le Capital*, I, tome 2, p. 100.
(6) *Pensées*, n. 425.
(7) *Politique*, VII, ch. 12, n. 2.
(8) Boèce, *La consolation de la philosophie*, III, Prose 2.
(9) Aristote, *Politique*, VII, ch. 12, n. 2 ; ch. 13, n. 16.
(10) *La Raison dans l'histoire*, p. 63.
(11) *Pensées*, nn. 346, 347.
(12) *Pensées*, VIII, 26.
(13) Pascal, *Pensées*, n. 347.
(14) W. James, *Le pragmatisme*, pp. 55-56.
(15) *Ia-IIae*, q. 31, art. 5, rép. 1.
(16) *L'homme unidimensionnel*, p. 156.
(17) *Comment. Eth.*, I, leçon 13, n. 163.
(18) *La consolation de la philosophie*, III, Prose 8, n. 10.
(19) *Luc*, VII, 8.
(20) *La philosophie de l'histoire*, pp. 62-63.
(21) Aristote, *Ethique*, VIII, ch. 1, n. 1.
(22) *IIa-IIae*, q. 74, art. 2.
(23) Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, p. 58.
(24) Aristote, *Politique*, I, leçon 2, nn. 7, 13, 15, 20.
(25) *Comment. Eth.*, X, leçon 10, n. 2096.
(26) *Oeuvres*, tome I, p. 939.
(27) *Définitions*, p. 231.
(28) *Op. cit.*, tome III, p. 94.
(29) *Lettres*, p. 229.
(30) Alain, *Philosophie*, tome I, p. 35.
(31) *Ethique*, I, ch. 6 ; *Ia-IIae*, q. 51, art. 3.
(32) *Lettres à Lucilius*, 68.
(33) Aristote, *Ethique*, I, ch. 8, nn. 10-13.
(34) *Politique*, VIII, ch. 2, n. 3.
(35) *IIa-IIae*, q. 108, art. 2.
(36) *Ethique*, III, ch. 8, n. 12.
(37) Aristote, *Politique*, II, ch. 4, n. 11.
(38) Aristote, *Politique*, II, ch. 4, nn. 4-5.
(39) *Ibid.*, n. 8.
(40) *De la vie heureuse*, XVI.
(41) *Ibid.* XVIII.
(42) Paul Valéry, *Oeuvres*, tome I, p. 937.
(43) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 73.
(44) *Propos sur le bonheur*, p. 118.
(45) *Lettres*, p. 37.
(46) *Pensées*, n. 366.
(47) *Politique*, VII, ch. 1, n. 3.
(48) *Lettres à Lucilius*, 95.
(49) Lanza del Vasto, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, p. 136, n. 275.

(50) *Ethique*, I, ch. 10, n. 15.
(51) *Politique*, VII, ch. 12, n. 2.
(52) *L'homme unidimensionnel*, p. 152.
(53) *Politique*, I, ch. 5, n. 3.
(54) Aristote, *Politique*, VII, ch. 1, n. 3.
(55) *Propos sur le bonheur*, p. 107.
(56) *Réflexions sur le bonheur*, p. 67.
(57) Alain, *Propos sur le bonheur*, LXXXIX.
(58) Aristote, *Ethique*, I, ch. 5, n. 4.
(59) Rousseau, *De l'inégalité*, p. 261.
(60) Alain, *Propos sur l'éducation*, XLXII.
(61) *Op. cit.*, II, 369 et sq.
(62) St-Exupéry, *Terre des hommes*, p. 166.
(63) St-Exupéry, *Terre des hommes*, p. 256.
(64) *Comment. Eth.*, I, leçon 1, n. 4.
(65) *Comment. Pol.*, I, leçon 1, n. 39.
(66) *Philosophie*, I, p. 159.
(67) *La démocratie en Amérique*, p. 135.
(68) Aristote, *Politique*, III, ch. 5, n. 11.
(69) *Politique*, VII, ch. 5, n. 1 ; ch. 7, nn. 4-5.
(70) *Comment. Eth.*, I, leçon 9, n. 112.
(71) J.R. Oppenheimer, *La science et le bon sens*, p. 165.
(72) *Du contrat social*, p. 65.
(73) *Oeuvres philosophiques*, tome VI, p. 226.
(74) *L'homme unidimensionnel*, p. 17.
(75) S.C.G., III, ch. 128.
(76) *Citadelle*, XXII.
(77) *Politique*, III, ch. 1, n. 1.
(78) *Du gouvernement*, I, ch. 2.
(79) *Du gouvernement*, I, ch. 2, n. 750.
(80) Aristote, *Politique*, III, ch. 4, n. 3.
(81) *Pensées*, VI, 54.
(82) *IIa-IIae*, q. 47, art. 10, rép. 2.
(83) *Comment. Eth.*, VI, leçon 7, n. 1206.
(84) Aristote, *Politique*, V, ch. 7, n. 22.
(85) *Du contrat social*, p. 64.
(86) Rousseau, *De l'inégalité*, p. 314.
(87) *Ethique*, VI, ch. 8, n. 4.
(88) S. Thomas, *Comment. Eth.*, VI, leçon 7, n. 1205.
(89) *La philosophie de l'histoire*, p. 65.
(90) Aristote, *Politique*, IV, ch. 3, n. 14.
(91) *Du gouvernement*, II, ch. 3.
(92) Aristote, *Politique*, III, ch. 4, n. 2.
(93) *Propos sur le bonheur*, p. 193.
(94) *Op. cit.*, p. 46.
(95) *Oeuvres*, tome VI, p. 9.
(96) *Op. cit.*, I, ch. 1, n. 4.
(97) *Op. cit.*, III, ch. 81.
(98) *Oeuvres*, tome 13, p. 256.
(99) *Etymologies*, X, P.
(100) *IIa-IIae*, q. 47, art. 1.
(101) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 90.
(102) *Ethique*, V, ch. 5, n. 5.
(103) *Ethique*, VI, ch. 7.

(104) *La révolte des masses*, p. 40.
(105) *IIa-IIae*, q. 49, art. 3.
(106) *IIa-IIae*, q. 49, art. 4.
(107) *IIa-IIae*, q. 47, art. 3, rép. 3.
(108) *Op. cit.*, p. 43.
(109) *Sentences*, III. d. 33, q. 3, art. 1, rép. 4.
(110) *Op. cit.*, p. 73.
(111) Norbert Wiener, *Cybernétique et société*, p. 262.
(112) *Propos*, p. 494.
(113) *IIa-IIae*, q. 49, art. 7, rép. 3.
(114) *Politique*, VIII, ch. 5, n. 2.
(115) *Op. cit.*, p. 270.
(116) *Ibid.*, p. 271.
(117) *Ibid.*, p. 275.
(118) *Op. cit.*, VI.
(119) *IIa-IIae*, q. 49, art. 7, rép. 3.
(120) *Op. cit.*, V, ch. 6, n. 5.
(121) Platon, *Les Lois*, IV, 713.
(122) *IIa-IIae*, q. 50, art. 1, rép. 1 ; Leibnitz, *Oeuvres*, tome VI, p. 9.
(123) *Propos d'un Normand*, p. 206.
(124) Aristote, *Ethique*, V, ch. 4, n. 9.
(125) *IIa-IIae*, q. 50, art. 1, rép. 1.
(126) *IIa-IIae*, q. 58, art. 11.
(127) *Propos*, p. 136.
(128) *Propos*, p. 1174.
(129) *Ibid.*, p. 1176.
(130) *Ibid.*, p. 1176.
(131) *Op. cit.*, p. 614.
(132) *Petit dict. phil.*, p. 560.
(133) *Petit dict. phil.*, p. 615.
(134) *Petit dict. phil.*, p. 563.
(135) *Op. cit.*, p. 75.
(136) *Petit dict. phil.*, p. 565.
(137) *Petit dict. phil.*, p. 615.
(138) *Citations du Président Mao Tsé-tung*, p. 313.
(139) *Ethique*, V. ch. 3, n. 7.
(140) *Ibid.*
(141) *Ia-IIae*, q. 97, art. 4.
(142) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 73.
(143) *Op. cit.*, p. 52.
(144) *IIa-IIae*, q. 66, art. 7.
(145) Thomas More, *L'Utopie*, pp. 74-75.
(146) *Du contrat social*, p. 49.
(147) Aristote, *Politique*, *VII*, ch. 9, n. 6.
(148) *L'Utopie*, p. 26.
(149) *Ethique*, I, ch. 13, n. 2.
(150) *Politique*, V, ch. 2, n. 12.
(151) Paul VI, *Populorum progressio*, n. 49.
(152) *IIa-IIae*, q. 66, art. 7.
(153) Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, p. 38.
(154) *L'homme unidimensionnel*, p. 19.
(155) *IIa-IIae*, q. 109, art. 3, rép. 1.
(156) *Petit dict. phil.*, p. 563.
(157) F. Engels, *Anti-Düring*, p. 146.

(158) *La cité de Dieu*, XIV, ch. 9.
(159) Kant, *Réflexions sur l'éducation*, pp. 77-78.
(160) Aristote, *Politique*, V, ch. 1, n. 8.
(161) *Ia-IIae*, q. 77, art. 1.
(162) *De malo*, q. 1, art. 3, rép. 17.
(163) *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, ch. 3.
(164) *IIa-IIae*, q. 10, art. 11.
(165) *Ia*, q. 22, art. 2.
(166) Augustin, *De l'ordre*. II, ch. 4.
(167) *Politique*, II, ch. 6, n. 16.
(168) *Citadelle*, CLXXX.
(169) Aristote, *Rhétorique*, I, ch. 1, 1355 à 20.
(170) *Propos sur l'éducation*, p. 179.
(171) *Discours sur les sciences et les arts*, p. 217.
(172) St-Exupéry, *Terre des hommes*, p. 260.
(173) Aristote, *Politique*, VI, ch. 1, n. 6.
(174) Aristote, *Politique*, III, ch. 2, no. 10.
(175) *L'homme unidimensionnel*, p. 157.
(176) *Op. cit.*, IV, ch. 1-6.
(177) *L'existentialisme et la sagesse des nations*, pp. 39-40.
(178) Jacques Lewis, S.J., *Le gouvernement spirituel, selon saint Ignace de Loyola*, p. 76.
(179) *Ia-IIae*, q. 29, art. 3.
(180) Aristote, *Ethique*, III, ch. 9, n. 2.
(181) *Politique*, V, ch. 1, n. 2.
(182) Platon, *Lachès*, 187 b.
(183) *Op. cit.*, 184 e.
(184) *Propos*, p. 438.
(185) *Politique*, IV, ch. 11, n. 8.
(186) *Politique*, III, ch. 6, n. 4.
(187) *Politique*, III, ch. 10, n. 6.
(188) *Politique*, VI, ch. 3, n. 2.
(189) *Politique*, II, ch. 5, n. 5.
(190) *Ia-IIae*, q. 105, art. 1.
(191) *Op. cit.*, p. 16.
(192) *Du gouvernement*, I, ch. 5, n. 761.
(193) *Op. cit.*, p. 62.
(194) *Politique*, IV, ch. 11, n. 2.
(195) S. Thomas, *Du gouvernement*, I, ch. 8, n. 775.
(196) *Les essais*, II, p. 113.
(197) Péguy, *L'argent (suite)*, p. 244.
(198) *Dialogue*, p. 285.
(199) *Sentences*, II, d. 44, q. 2, art. 3, rép. 4.
(200) *IIa-IIae*, q. 64, art. 6.
(201) *Ia-IIae*, q. 19, art. 5.
(202) Sénèque, *Lettres*, 90.
(203) *Op. cit.*, VIII, 562.
(204) *Discours sur les sciences et les arts*, p. 218.
(205) *Op. cit.*, III, ch. 3.
(206) *Confessions*, II, ch. 3.
(207) *Ici Radio-Canada*, Vol. 2, n. 6, 1968.
(208) *Confessions*, V, ch. 8.
(209) *Confessions*, V, ch. 12.
(210) *La Raison dans l'histoire*, p. 99.

(211) Charles de Gaulle, *L'Appel*, p. 6.
(212) *La République*, VII, 519 a.
(213) *IIa-IIae*, q. 185, art. 3 ; q. 63, art. 2 ; *Quodl. VIII*, q. 4, art. 1.
(214) *IIa-IIae*, q. 63, art. 2.
(215) *Op. cit.*, p. 73.
(216) *Politique*, II, ch. 6, n. 14.
(217) *De la démocratie en Amérique*, p. 130.
(218) *Pensées*, n. 320 bis.
(219) *Le Prince*, p. 10.
(220) *Politique*, III, ch. 10, n. 9.
(221) *Comment Pol.*, II, leçon 14, n. 314.
(222) *Le Politique*, p. 71.
(223) *Op. cit.*, p. 210.
(224) *IIa-IIae*, q. 60, art. 3.
(225) *IIa-IIae*, q. 60, art. 4, rép. 1.
(226) Aristote, *Politique*, VII, ch. 13, n. 3.
(227) *Politique*, IV, ch. 8, n. 5.
(228) *Ibid.*
(229) *Politique*, I, ch. 5, n. 1.
(230) *Op. cit.*, ch. 3, n. 15.
(231) Xénophon, *Economique*, ch. 7, n. 28.
(232) *De la démocratie en Amérique*, p. 127.
(233) *Ia-IIae*, q. 105, art. 1, rép. 2.
(234) *Propos sur l'éducation*, p. 184.
(235) *Ia-IIae*, q. 105, art. 1.
(236) *Du gouvernement*, I, ch. 10, n. 790.
(237) *Ibid.*
(238) *Réflexions sur l'exercice de l'autorité*, p. 126.
(239) *Du gouvernement*, I, ch. 7, n. 767.
(240) Platon, *Les Lois*, VI, 753 e ; Aristote, *Politique*, V, ch. 3, n. 2.
(241) *Politique*, V, ch. 7, n. 7.
(242) *Politique*, II, ch. 7, n. 6.
(243) *Op. cit.*, LXXXIII.
(244) *IIa-IIae*, q. 104, art. 6 ; q. 122, art. 4.
(245) Aristote, *Politique*, V, ch. 8, n. 7.
(246) *De l'inégalité*, p. 236.
(247) *Du gouvernement*, I, ch. 7, n. 768.
(248) *Du gouvernement*, I, ch. 7, n. 769.
(249) *Guerre et civilisation*, p. 32.
(250) *Op. cit.*, p. 86.
(251) *Ibid.*, p. 85.
(252) *Ibid.*, p. 86.
(253) *Ibid.*, pp. 99-100.
(254) *Le Figaro littéraire*, 16-22 décembre 1968.

BIBLIOGRAPHIE

ABÉLARD, *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*, dans *Oeuvres choisies*, par M. de Gandillac, Paris, Aubier.
Lettres, coll. 10-18, nn. 188-189.

ALAIN, *Définitions*, NRF.
Philosophie, PUF.
Propos, La Pléiade.
Propos d'un Normand, NRF.
Propos sur le bonheur, Idées, n. 8.
Propos sur l'éducation, PUF.

ARISTOTE, *Ethique*, Paris, Garnier.
Politique, Les Presses de l'Université Laval, 1951.
Rhétorique, Paris, Les Belles-Lettres.

AUGUSTIN, saint, *De l'ordre*, dans *Oeuvres*, Paris, Vivès, 1877.
Discours sur le psaume 73.
La Cité de Dieu.
Les confessions, Garnier-Flammarion, n. 21.

AVICENNE, *La métaphysique du Shifa*, trad. Anawati, I.E.M., Montréal.

BASILE, Joseph, *La formation culturelle des cadres et des dirigeants*, Belgique, Gérard, 1965.

BERGER, Gaston, *Phénoménologie du temps et prospective*, Paris, PUF, 1964.

BOECE, *La consolation de la philosophie*, Paris, Garnier.

DANTE, *De monarchia* (De la monarchie), Paris, Alcan, 1933.

DE BEAUVOIR, Simone, *L'existentialisme et la sagesse des nations*, Paris, Nagel, 1948.

DE CHARDIN, P. T., *Le milieu divin*, Paris, Seuil.
Réflexions sur le bonheur, Paris, Seuil.

DE GAULLE, Général, *Mémoires de guerre, L'Appel*, Livre de poche, nn. 389-390.

DE KONINCK, Charles, *La primauté du bien commun*.

DEL VASTO, Lanza, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, 1944.

DE TOCQUEVILLE, A., *De la démocratie en Amérique*, coll. 10-18, nn. 111-112.

DRUCKER, Peter F., *L'efficacité, objectif numéro 1 des cadres*, trad. Leymarie, 2e édition, Paris, 1968.

ENGELS, Friedrich, *Anti-Düring*, Paris, Editions sociales.

FREUD, Sigmund, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, n. 84.

HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, coll. 10-18.

IOUDINE, P., *Petit dictionnaire philosophique*, Moscou, 1955.

ISIDORE (de Séville), *Etymologies*, Madrid, 1951.

JAMES, William, *Le pragmatisme*, Paris, Flammarion, 1920.

KANT, Emmanuel, *La philosophie de l'histoire*, Paris, Aubier.
Réflexions sur l'éducation, Paris, Vrin, 1966.

LEIBNIZ, G. W., *Oeuvres*, Paris, Didot, 1865.

LEWIS, Jacques, S.J., *Le gouvernement spirituel selon saint Ignace de Loyola*, Desclée de Brouwer, 1961.

MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, dans *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952.

Le Politique, Paris, PUF, 1968.

Le Prince, Paris, Garnier.

MAO TSÉ-TUNG, *Citations du président Mao Tsé-tung*, Editions en langues étrangères, Pékin, 1967.

MARC AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, Paris, Garnier.

MARCUSE, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Minuit.

MASSE, Pierre, *Le plan ou l'anti-hasard*, Idées, n. 78.

MARX, Karl, *Le capital*, Paris, Bureau d'Editions, 1938.

Oeuvres philosophiques, trad. Molitor, Paris, Costes, 1927.

MONTAIGNE, *Les Essais*, Livre de poche.

MORE, Thomas, *L'Utopie*, trad. Marie Delcourt, Renaissance du livre.

OPPENHEIMER, J. R., *La science et le bon sens*, Idées, n. 30.

ORTEGA Y GASSET, José, *La révolte des masses*, Idées, n. 130.

PAUL VI, *Populorum Progressio* (Le développement des peuples), Montréal, Fides.

PASCAL, *Pensées*, Paris, Nelson, 1949.

PÉGUY, Charles, *L'argent (suite)*, NRF.

PLATON, *Lachès*, La Pléiade.

La République.

Les Lois.

ROBERTS, Mrg T.D., S.J., *Réflexions sur l'exercice de l'autorité*, Paris, Cerf, 1956.

ROSENTAHL, M., Cf. IOUDINE, P.

ROUSSEAU, J.-J., *Du contrat social*, Discours, coll. 10-18, nn. 89-90.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, *Citadelle*, La Pléiade.

Terre des hommes.

SÉNÈQUE, *De la vie heureuse*, Paris, Les Belles-Lettres.

Lettres à Lucilius, Paris, Les Belles-Lettres.

THOMAS D'AQUIN, *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque*, Marietti.

Commentaire de la Politique, Marietti.

Du gouvernement, dans *Opuscula philosophica*, Marietti, 1954.

Sentences, Lethielleux, 1929.

Somme théologique.

Somme contre les gentils.

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, Paris, Garnier, 1947.

TOYNBEE, Arnold J., *Guerre et civilisation*, Idées, n. 11.

VALÉRY, Paul, *Oeuvres*, La Pléiade.

WIENER, Norbert *Cybernétique et société*, Deux-Rives.

XÉNOPHON, *Economique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1949.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES (suite)

Chapitre III

Chapitre IV

Chapitre V

TABLE DES MATIÈRES (suite)

Lithographié

en juin mil neuf cent soixante-dix

sur les presses de PAYETTE & SIMMS INC.,

Saint-Jean, Montréal et Granby, Qué.



Natif de Saint-Michel de Bellechasse, Martin Blais oeuvre dans le domaine de l'enseignement, depuis vingt-cinq ans; il y a acquis une expérience singulière: de la première année jusqu'à l'université, en passant par l'Ecole normale, le cours classique, le principalat, les Etats-Unis et l'Europe. Docteur en philosophie (Laval) et docteur en sciences médiévales (Montréal), Martin Blais est maintenant professeur agrégé à la Faculté de philosophie de l'université Laval.